

Raffaello Cortina Editore



HANS
BLUMENBERG

Paradigmi per una metaforologia



In "Paradigmi per una metaforologia", una tra le sue opere più significative, Hans Blumenberg affronta la storia di alcune metafore fondamentali che hanno caratterizzato il pensiero occidentale. Esistono per Blumenberg metafore "assolute" in quanto originarie, radicate nel mondo della vita e irriducibili a un contenuto concettuale. La relazione della metaforologia con la storia dei concetti si definisce come una relazione di servizio: la metaforologia cerca di raggiungere la struttura sotterranea del pensiero, le sue fondamenta, ma si propone anche di evidenziare con quale "coraggio" lo spirito anticipa se stesso nelle sue immagini e come nell'audacia speculativa prenda forma la sua storia.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Ladri di Biblioteche



Hans Blumenberg

Paradigmi per una metaforologia

www.raffaellocortina.it

Titolo originale

Paradigmen zu einer Metaphorologie

“Archiv für Begriffsgeschichte”

vol. VI, Bonn, H. Bouvier und Co.

© 1960 Hans Blumenberg

Traduzione

Maria Vittoria Serra Hansberg

Revisione della traduzione

Marco Russo

Copertina

Studio CReE

ISBN 978-88-6030-260-1

© 2009 Raffaello Cortina Editore

Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2009

Stampato da

Nuove Grafiche Artabano, Gravellona Toce (VB)

per conto di Raffaello Cortina Editore

INDICE

Nota del revisore

Introduzione

1. La metaforica della “possente” verità
2. Metaforica della verità e pragmatica della conoscenza
3. Una sezione terminologico-metaforologica sulla nozione di verità
4. La metaforica della “nuda” verità
5. “Terra incognita” e “universo incompiuto” come metafore del moderno atteggiamento nel mondo
6. Metaforica di sfondo di concezioni organiciste e meccaniciste
7. Mito e metaforica
8. Terminologizzazione di una metafora: “verosimiglianza”
9. Cosmologia metaforizzata
10. Simbolica geometrica e metaforica

Per una filosofia della metafora (*Enzo Melandri*)

Indice dei nomi

Indice analitico

NOTA DEL REVISORE

Fin dalla loro apparizione i *Paradigmi per una metaforologia* hanno esercitato una crescente influenza sul mondo culturale, sebbene da tempo non più facilmente reperibili. Riproporli oggi non è quindi un'operazione di recupero quanto di doverosa restituzione al vario pubblico interessato. Vengono ripubblicati nell'originaria traduzione di Maria Vittoria Serra Hansberg perché essa ha retto alla sfida del tempo. E' riuscita a rendere con rara minuzia la complessa prosa di Blumenberg, preparando un "clima" di lettura utile alla successiva ricezione del filosofo tedesco, della cui opera i *Paradigmi* costituiscono la chiave di comprensione.

La revisione della traduzione si è pertanto limitata a correggere refusi, sviste, e qui e lì a modificare delle modalità di espressione.

M.R.

PARADIGMI PER UNA METAFOROLOGIA

INTRODUZIONE

Immaginiamoci il corso della filosofia moderna attuato secondo il programma metodico di Cartesio e pervenuto allo stadio finale da lui considerato senz'altro raggiungibile. Questo stadio finale, ancora in ipotesi sotto il profilo della nostra esperienza storica, sarebbe determinato dall'attuazione dei criteri indicati nelle *Quattro Regole* cartesiane del *Discours de la Méthode*, in particolare da quella chiarezza e precisione di tutti i dati, sussunti in giudizi, che sono richieste dalla *Prima Regola*. A questo ideale di perfetta oggettività¹ soddisferebbe un corrispondente livello di perfezione della terminologia che coglie in concetti ben definiti la presenza e la precisione del dato. In questo stadio finale la lingua filosofica sarebbe una lingua puramente "concettuale", in senso rigoroso: tutto può essere definito, quindi tutto *deve* essere definito, non c'è più nulla di logicamente "in sospeso", così come non si dà più "morale provisoire". Forme ed elementi di locuzioni *traslate*, nel senso più esteso, risulterebbero da qui in avanti provvisori e sostituibili in termini logici; essi avrebbero soltanto un significato funzionale di "passaggio" e nell'insistervi lo spirito umano mostrerebbe di voler affrettare la sua responsabile attuazione, sicché essi sarebbero espressione di quella "précipitation" che Cartesio, sempre nella *Prima Regola*, raccomanda di evitare.

Con il raggiungimento del suo statuto definitivamente concettuale la filosofia dovrebbe però perdere anche ogni interesse reale per ricerche di *storia* dei suoi concetti. A considerarla dal piano ideale di una terminologia definitiva, una storia dei concetti può avere invero solo un valore critico-distruttivo, un ruolo che con il raggiungimento del fine verrebbe automaticamente a cessare: di rimozione di quel carico che è il groviglio opaco della tradizione, che Cartesio riassume nel secondo dei suoi concetti critici fondamentali,

quello della “prevention” (corrispondente agli “idoli” di Francesco Bacone). “Storia” qui non è dunque altro che fretto-losità (“precipitation”) e anticipazione (“prevention”), fallimento della “presenza” esatta, il cui recupero metodico elimina la storicità. Che la “logica” della *Prima Regola* privi la storia di senso essenziale fu notato subito da Giambattista Vico, che le contrapponeva l’idea di una “logica della fantasia”. Egli procedeva dal presupposto che la chiarezza e distinzione richieste da Cartesio siano riservate esclusivamente al rapporto cognitivo che il Creatore ha con la sua opera: “verum ipsum factum”. Cosa resta all’uomo? Non la “chiarezza” del dato, ma di ciò che egli stesso ha prodotto: il mondo delle sue immagini e delle forme da lui foggiate, delle sue congetture e proiezioni, della sua “fantasia”, nel nuovo senso produttivo ignoto all’antichità.

Nell’ambito dei compiti di una “logica della fantasia” è compresa anche, addirittura ha una funzione esemplare, la trattazione del discorso “traslato” della metafora, che fino a ora apparteneva al capitolo delle figure della *retorica*. Questa inclusione tradizionale della metafora nella dottrina degli ornamenti del discorso pubblico non è casuale: per gli antichi il logos era di principio ordinato alla totalità dell’ente, cosmo e logos erano correlati. La metafora non ha qui alcun ruolo nell’arricchire la disponibilità di mezzi per l’enunciazione; essa è solo un mezzo per l’*efficacia* dell’espressione al fine di colpire e interessare i suoi destinatari in sede politica e forense. La perfetta congruenza di logos e cosmo esclude che il discorso traslato possa fornire qualcosa che il κῦπτον ovoμα non riesca a fare in modo equivalente. L’oratore, il poeta non possono in fondo dire nulla che non potrebbe anche essere esposto in forma teoretico-concettuale; in essi non è affatto specifico il “che cosa”, ma solo il “come”. Le possibilità e la potenza della “persuasione” furono una delle esperienze elementari della vita della polis antica, a tal punto elementare che Platone poté rappresentare nel *Timeo* la fase decisiva della sua cosmogonia mitica in un atto che è un pezzo di retorica di “persuasione” dell’*ananke*. Il ruolo della retorica, che per noi è oggi sempre più difficile valutare come si dovrebbe, rende chiaro come fosse decisivo per la filosofia intendere la forza della convinzione come una “qualità” della verità stessa e l’arte

oratoria, con tutti i suoi mezzi, semplicemente come un dispiegamento e una intensificazione di codesta qualità. La lotta per assegnare alla retorica un ruolo soltanto funzionale, la contestazione della pretesa sofistica all'autonomia della tecnica della persuasione, furono momenti fondamentali nel progresso storico della filosofia nell'antichità, i cui riflessi nella nostra intera storia spirituale noi ancora non abbiamo neppure approssimativamente messi in luce. L'assoggettamento platonico della retorica, sanzionato dalla Patristica cristiana, ha ridotto definitivamente anche gli argomenti che per tradizione di scuola competono alla retorica, al mero apparato tecnico di "mezzi d'azione", sia pure assegnandoli all'armamentario della verità stessa. Perciò rimane fuori questione se l'artificio retorico della *translatio* potesse ben più che suscitare "piacere" per la verità da comunicare. Che non si facesse e non si potesse fare questione di ciò, non esclude per certo che un tale "di più" nella capacità di espressione sia stato di fatto sempre ottenuto con le metafore. Altrimenti il compito di una metaforologia sarebbe fallace già nell'impianto, poiché si verrebbe a creare la strana situazione per cui la "scoperta" *riflessiva* dell'autentica potenza della metaforica viene a togliere valore alle metafore finora prodotte e rese oggetto di una metaforologia storica. Compito di una "analisi" dev'essere appunto di sondare l'"imbarazzo" logico per cui la metafora fa irruzione, e tale aporia si presenta con la massima evidenza proprio là dove teoreticamente non è per nulla "ammessa".

Queste considerazioni di natura storica sul carattere di "velamento" della metafora ci portano alla domanda fondamentale: sotto quali presupposti possano legittimarsi le metafore nella lingua filosofica. Innanzitutto, le metafore possono essere residuati storici, rudimenti sulla via "dal mito al logos"; come tali sono indici della provvisorietà che caratterizza, cartesianamente, la situazione ancora sempre storica della filosofia, la quale deve commisurarsi all'idealità regolativa del logos puro. Metaforologia sarebbe qui riflessione critica, il cui compito è scoprire e rendere intollerabile l'improprietà della enunciazione traslata. Ma certe metafore potrebbero anche essere, in via puramente ipotetica, *elementi primi* della lingua filosofica, "traslati" irriducibili alla proprietà della terminologia logica. Se si può mostrare che ci sono

traslati tali da doversi denominare *metafore assolute*, allora l'accertamento e l'analisi della loro funzione d'enunciato non risolvibile in concetti costituirebbe una parte essenziale della storia dei concetti (intesi in un senso così esteso). Ma c'è di più: l'identificazione di metafore assolute farebbe apparire in una luce diversa anche quelle metafore inizialmente qualificate come resti rudimentali, in quanto proprio la teleologia della logicizzazione cartesiana, nel cui contesto esse vengono appunto indicate come "residuati", avrebbe finito con l'infrangersi di fronte all'esistenza di traslati assoluti. In tal caso diventa problematica l'equiparazione di modi traslati e modi impropri del discorso: già Vico ha dichiarato la lingua della metafora altrettanto "propria" quanto il linguaggio comunemente ritenuto tale,² senonché egli è ricaduto a suo modo nello schema cartesiano allorché ha riservato alla lingua della fantasia un'epoca primitiva della storia. L'esibizione di casi di metafora assoluta dovrebbe offrirci l'occasione per riesaminare daccapo il rapporto fra fantasia e logos, e precisamente nel senso di considerare l'ambito della fantasia non soltanto come substrato per operazioni di trasformazione a livello concettuale - per cui, per così dire, un elemento dopo l'altro verrebbe sottoposto a elaborazioni e modificazioni sino a esaurimento della disponibilità di immagini -, ma piuttosto come una sfera catalizzatrice attraverso cui il mondo concettuale certamente di continuo si arricchisce, senza tuttavia modificare o consumare questo fondo costitutivo primario.

In questo contesto il lettore che abbia familiarità con Kant si troverà a ricordare il paragrafo 59 della *Critica del giudizio*, dove invero l'espressione "metafora" non compare, tuttavia il procedimento di "traslazione della riflessione" viene descritto sotto il titolo di "simbolo". Kant procede qui dalla sua concezione fondamentale, che la realtà dei concetti può essere esibita solo tramite intuizioni. Nel caso dei concetti empirici ciò avviene tramite esempi, nel caso dei concetti puri dell'intelletto tramite schemi, per i concetti di ragione ("idee"), per i quali non può essere prodotta nessuna intuizione adeguata, ciò avviene tramite l'insinuazione di una rappresentazione la quale ha in comune con l'intenzionato solo la "forma della riflessione", ma nessun elemento di contenuto.

Kant ha i suoi motivi per non cedere ai “nuovi logici” l’espressione “simbolo”; noi non li abbiamo più, o meglio ne abbiamo più d’uno per non gratificare di ulteriori suggerimenti di significato questa parola già sovraccarica. Kant denomina “carat-terismi” le espressioni tetiche che fungono da meri “mezzi della riproduzione”, mentre i suoi “simboli” corrispondono quasi esattamente con l’accezione di “metafora” di cui qui si farà uso continuo, come risulta chiaramente dai paradigmi kantiani, fra i quali si trova anche il “pratum ridet” di Quintiliano. La nostra “metafora assoluta” si riscontra qui come “traslazione della riflessione da un oggetto dell’intuizione su un concetto del tutto diverso, a cui forse non può mai corrispondere direttamente un’intuizione”. La metafora è chiaramente caratterizzata come modello in funzione pragmatica, dal quale ottenere una “regola della riflessione” che possa “applicarsi” nell’uso dell’idea della ragione, dunque “un principio non della determinazione teoretica dell’oggetto [...], cosa sia in sé, bensì della determinazione pratica, cosa dovrà essere per noi l’idea di esso e l’uso conforme al fine dello stesso”. In questa accezione “tutta la nostra conoscenza di Dio è meramente simbolica” (secondo la terminologia kantiana), col che si escludono tanto l’antropomorfismo quanto il deismo. Ovvero, per dare ancora un esempio kantiano, la metafora del meccanismo nella sua applicazione allo Stato significa non che ci sia “fra uno Stato dispotico e un mulino a braccia somiglianza alcuna, bensì fra la regola per riflettere sulle due cose e la loro causalità”. In connessione con questo esempio sta la proposizione che ha dato il primo avvio alle ricerche di cui dovremo fare l’esposizione: “Questa faccenda è stata finora ben poco trattata, anche se merita certamente un più profondo esame.

Il compito di una *paradigmatica* metaforologica è certamente soltanto un lavoro preparatorio a quel “più profondo esame” che ancora ci incombe. Esso tenta di delimitare campi nel cui ambito ci si possa aspettare metafore assolute, e di mettere alla prova criteri per la loro stabile definizione. Che queste metafore siano denominate assolute significa soltanto che esse si mostrano resistenti alla richiesta di riduzione in termini logici, che non possono venir risolte in forma concettuale; non però che una metafora non possa essere

sostituita da un'altra, oppure corretta da una più precisa. Anche metafore assolute hanno quindi *storia*. Esse hanno storia in un senso più radicale che i concetti, poiché il processo delle mutazioni storiche di una metafora porta in primo piano la metacinetica stessa degli orizzonti di senso della storia e delle prospettive entro cui i concetti subiscono le loro modificazioni. Attraverso questo rapporto di implicazione si precisa la relazione della metaforologia con la storia dei concetti (in senso terminologico stretto) che risulta essere di tipo ausiliario: la metaforologia cerca di riattingere la sottostruttura del pensiero, lo strato primario, la soluzione nutritizia delle cristallizzazioni sistematiche, ma vuole anche far conoscere con quale "coraggio" lo spirito si proietta nelle sue immagini, e come in questo coraggio di "congetturare" progetta la sua storia.

Note

1. I contrassegni della chiarezza e distinzione vengono così definiti da Cartesio: "Claram voco illam (se. ideam) quae menti attendenti praesens et aperta est..." (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, Vili, 13). "Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat" (*ibidem*, viii, 22). La dipendenza dalla dottrina stoica della conoscenza e dal suo ideale della rappresentazione catalettica non è misconoscibile, ma ancora non è stata adeguatamente chiarita.

2. *Opere*, ed. Ferrari², V, 186.

1. LA METAFORICA DELLA “POSSENTE” VERITÀ

Chi volesse scrivere una storia del concetto di verità in senso strettamente terminologico, cioè diretto a chiarire le definizioni, ne ricaverebbe un magro bottino. La definizione di cui si è fatto più uso, che la Scolastica ha creduto trarre dal libro *De definitionibus* di Isaac ben Salomon Israeli: “veritas est adaequatio rei et intellectus”¹ offre campo a modificazioni solo in uno dei suoi elementi, il più piccolo, nella neutralità dello “et”. Mentre per la sua derivazione aristotelica la definizione dovrebbe essere intesa nel senso della “adaequatio intellectus ad rem”, il Medioevo vi scopre l’ulteriore possibilità di determinare la verità assoluta nello spirito divino come “adaequatio rei ad intellectum”. Questo ambito di gioco del concetto di verità è in fondo bastato a tutti i sistemi filosofici. Ma si è con ciò soddisfatta la richiesta dell’antichissima domanda: “Che cos’è la verità? ”. Dal materiale offertoci dalla terminologia noi apprendiamo ben poco del contenuto di questa domanda nella sua pienezza. Se però seguiamo la storia della metafora che è più strettamente associata col problema della verità, quella della *luce*, allora la domanda si esplicita nella sua occulta pienezza, sempre elusa da ogni tentativo sistematico.² La metaforica della luce non è traduzione di altro cui riportarsi; l’analisi si appunta sull’originario schiudersi della domanda per la quale si cerca e si tenta una risposta, interrogativo di carattere presistematico la cui pienezza intenzionale ha “provocato” di per sé le metafore. Non ci si deve ritrarre di fronte alla presunta ingenuità di formulare queste domande fondative, anche se non dovessero venire mai poste espressamente. Quale parte ha l’uomo al tutto della verità? In quale situazione si trova il cercatore della verità: può egli fare affidamento che l’ente gli si apra, oppure conoscenza è essenzialmente violentamento, soperchieria, estorsione, penosissimo interrogatorio dell’oggetto? E’ il lotto di verità

dell'uomo assegnato sensatamente, a regola, per esempio per l'economia dei suoi bisogni, oppure per la sua dote di godimento del superfluo secondo l'idea di una "visio beatifica"? Tutti questi sono interrogativi per i quali è difficile che una scuola filosofica si sia assunta il compito di una risposta teoretica in termini sistematici; ciò nonostante, noi affermiamo che nella lingua della filosofia si trovano ovunque *indizi* che in uno strato sotterraneo del pensiero era da sempre già stata data risposta a queste domande, una risposta che pur non ricevendo una formulazione nei sistemi ha tuttavia operato implicitamente con la sua presenza, nella tonalità, nella coloritura, nella strutturazione. Gli strumenti categoriali per descrivere e catalogare tali indizi sono ancora ben lungi dall'essere elaborati e metodicamente disponibili; quando noi classifichiamo come ottimistiche o pessimistiche "posizioni" latamente filosofiche, rimaniamo in fondo semplicemente succubi dell'accidiosità, della serenità di una fisionomia, senza risalire ai quadri d'*orientamento* sui quali tali caratteri segnaletici, in apparenza primariamente emozionali, vengono a disegnarsi, e precisamente nella modalità dell'essere "sviluppati" da *rappresentazioni-modello* del tutto elementari, che nella figura di metafora penetrano con i loro riflessi fino nella sfera espressiva.

Per dare risalto di colore al loro disegno converrà presentare per primo un gruppo di metafore della verità, scegliendo paradigmi nei quali alla verità viene attribuita una certa modalità di "comportamento", una qualità energetica. Un orientamento del genere può anche darsi in veste teologica, benché non sia affatto un argomento legittimamente teologico. Si mettano a confronto due esempi. In Milton³ si dice: "God himself is truth [...] We cannot suppose the Deity envious of truth, or unwilling that it should be freely communicated to mankind". Sul medesimo argomento leggiamo nelle *Maximen und Reflexionen* di Goethe:⁴ "Se Dio avesse contemplato nel suo agire che gli uomini dovessero vivere e operare nella verità, avrebbe dovuto disporre diversamente la sua organizzazione". Qui viene perlomeno indicato che cosa si debba propriamente intendere con "la verità" nell'espressione di quella domanda da noi ingenuamente or ora formulata: una certa qual trasparenza della struttura del mondo, una completa pubblicità della

volontà che ordina la creazione, nessuna riserva alla partecipazione comunicativa degli enti, l'“intensità” della “veritas ontologica”. Se poi in questa pubblicità dell'essere si mostri davvero la bontà di Dio, ciò dipende da come si intende pregiudizialmente la relazione fra la felicità dell'uomo e il possesso della verità. Se si ammette che per gli uomini sia più salutare ottenere conoscenza solo in una dosatura appropriata, allora la bontà di Dio appare precisamente nell'economia con la quale egli partecipa verità agli uomini: “[...] that portion of truth which he (the Father of Light) has laid within the reach of their natural faculties ”.⁵ Le premesse, qui rivestite di panni teologici, possono anche presentarsi come attributi della stessa verità ipostatizzata, la quale si tiene in riserbo e si cela, o si afferma e trionfa, si caratterizza per la potenza o per l'impotenza, si impone all'uomo anche contro la sua volontà, oppure vuol essere da lui presa di forza.

Aristotele, per il quale la storia dei filosofi, suoi predecessori, è tutta una corsa che ha teleologicamente come meta il suo punto di vista, vede in questo percorso segnato e nella direzione da essi presa il segreto impellere della “cosa stessa”: αὐτό το πρᾶγμα ὁδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκαζε ζητεῖν.⁶ Il motivo dell'indagine non viene cercato nel soggetto; è come se la verità stessa si facesse valere col manifestarsi già agli inizi in formule che sembrano intendere una conoscenza della quale non hanno cognizione, ὥσπερ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀλήθειας ἀναγκασθέντες.⁷

Nella Stoa il presupposto della conoscenza non è quello di un'aurora carica di presagi e cenni, bensì quello di una fase tardiva, estenuata dalle opinioni di scuola e dagli annunci dogmatici; c'è bisogno di tutta la forza dell'evidenza per costringere il soggetto stoico, che persevera diffidente nella posizione dell'ἐποχή, a dare il suo assenso alla συγκατάθεσις. Questa necessitazione viene descritta sotto il concetto della “rappresentazione afferrante”, della καταληπτική φαντασία; ma non è affatto univoco chi in questo caso afferri e chi sia afferrato. Nell'accezione originaria di Zenone sembra che la cosa stia così: è catalettica la rappresentazione che afferra l'oggetto in se “stesso”, dominandolo completamente e portandolo in sua presenza, in tutta la pienezza dei suoi concreti caratteri. Più tardi sembra sia venuta emergendo la

duplicità della “rappresentazione catalettica”: l’intelletto preso e dominato dall’evidenza della rappresentazione è lui l’oggetto della κατάληψις. Per il nostro tema è assai istruttivo che questo mutamento concettuale si compia manifestamente lungo il filo conduttore di rappresentazioni metaforiche. La classica “metafora della luce” - che entra in gioco per l’etimologia stoica φαντασία da φως -⁸ è indifferente alla direzione d’azione della necessitazione catalettica ed è piuttosto collegata alla teoria dell’età classica, all’assorta, serena e fiduciosa contemplazione: “Così come la luce si mostra e nello stesso tempo si mostrano gli oggetti che sono in luce, anche la rappresentazione mostra se stessa e ciò che essa evoca”. Un simile “mostrare” non soddisfa più le pretese poste dagli stoici al potere dell’evidenza; al posto della metaforica della luce subentra la metaforica del sigillo, e in questo caso la rappresentazione catalettica la si può intendere solo come un modellamento dell’organo della conoscenza, come τύπωσις ἐν φυγῇ come impressione di un sigillo.⁹ Anche più incisiva, nella relazione di Sesto Empirico (VII, 257), la connotazione dell’effetto cogente, decisivo, della “rappresentazione afferrante” che nel suo impeto ci afferra per i capelli e ci forza al consenso. Una metaforica del genere è chiarificatrice non solo per le rappresentazioni che stanno alla base di questa dottrina della conoscenza, ma anche per l’atteggiamento di rassegnazione teoretica dell’Ellenismo, che crede di pretendere sempre troppo da una verità alla quale deve trovarsi pronto a consentire.

La metafora aristotelica della verità che si apre da sé la strada diventa l’espressione preferita della Patristica, per giustificare la presunzione di un insegnamento cristiano già predisposto e accennato nelle dottrine degli antichi. Poeti e filosofi antichi possono venire citati a conferma del monoteismo, non perché essi abbiano posseduto questa verità come conoscenza, ma perché la potenza della verità è tanto grande che nessuno potrebbe sottrarsi completamente al suo urgere e alla forza della sua luce.¹⁰ Qui è molto caratteristico che si presupponga una *resistenza* del soggetto alla verità, cosa ben più grave dell’indifferenza o della riservatezza ellenistica. Plotino denuncia l’inconsequenza degli stoici rispetto al loro materialismo e li fa testimoniare contro la loro volontà -

trascinati dalla verità - che l'essenza dell'anima dev'essere qualcosa di superiore a ciò che è corporeo.¹¹ Il caratteristico "se ingerere" del luogo di Lattanzio or ora citato, lo ritroviamo in nuova versione nel classico racconto di Anseimo di Canterbury, nel Proemio del suo *Proslogion*, a proposito della scoperta della prova a dimostrazione dell'esistenza di Dio, legata al suo nome: Anseimo si richiama al suo *Monologion*, dove sarebbe descritto come "tacite secum ratiocinando" si abbia a faticare intorno alla "ratio fidei"; egli avrebbe fatto ricerca, tutto zelo e con dispendio di tempo, di un "argumentum quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret", ma fallendogli il successo avrebbe rinunciato ("tandem desperans volui cessare"); fu allora, nel fiaccarsi del suo impegno, anzi nel volgersi a nuovi interessi, che si trovò a essere sopraffatto improvvisamente da quel pensiero: "Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando ab aliis in quibus proficere possem impediret, penitus a me vellem excludere: tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit cum importunitate quadam ingerere".¹² Nel commento al *De anima* di Tommaso d'Aquino (I, 4, 43) ritroviamo la formula aristotelica, quando si dice che Empedocle e Platone sarebbero stati condotti alla loro dottrina dell'anima perché "quasi ab ipsa veritate coacti, somniabant quodammodo veritatem". Il doppio senso della "verità" non è qui affatto un gioco di parole. Tommaso può fare della verità una causa efficiente (non causa formale!) della conoscenza dicendo nel *De veritate*, I, 1: "Cognitio est quidam veritatis effectus". A prima vista pare una enunciazione in puri termini logici, fuori di ogni immagine, proprio "purissima Scolastica"; ma a una osservazione più attenta risulta chiaro che è orientata su un fondo metaforico, che proponiamo di chiamare "modello implicativo". Ciò significa che le metafore, nella funzione di cui qui si parla, non hanno alcun bisogno di fare la loro apparizione nella sfera d'espressione linguistica; ma un complesso di enunciazioni si ordina di colpo a unità di senso, se si può, ipoteticamente, trarne alla luce l'immagine metaforica di guida, dalla quale queste enunciazioni possono essere "desunte".

La metafora della potenza della verità che da sé si impone resta viva ancora a lungo nell'età moderna. Keplero descrive,

nella Prefazione al quinto libro della sua *Harmonices mundi*, la sua meraviglia per il fatto che Tolomeo aveva già tratto nella sua armonia le conclusioni alle quali egli era giunto indipendentemente da lui e per altra via: “Palesandosi agli uomini la natura stessa venne loro incontro e si lasciò svelare da interpreti che uno spazio di secoli divide. L’identico concetto dell’edificio del mondo sorge nello spirito di due uomini che si erano dedicati completamente all’osservazione della natura, senza che per ciò nessuno dei due sia stato guida all’altro nel tenere questo cammino”. Qui la “natura” è subentrata al posto della “verità” ipostatizzata, inoltre il contributo soggettivo, l’*Ü* dedicarsi alla osservazione della natura, è venuto ad aggiungersi con un ruolo ugualmente importante, anzi addirittura come condizione del venir-incontro e dello scoprirsi della natura. Nel Vico¹³ la metafora della “vis veri” è caratteristicamente incorporata in una teoria dell’errore. L’intelletto umano è per sua essenza dominato dalla potenza del vero: “mens enim semper a vero urgetur”, ma la volontà ne contrasta la forza e la neutralizza, e ciò appunto per mezzo della lingua che, svuotata di senso, si tiene al livello del mero “opinare”: “verba autem saepis-sime veri vim voluntate mentientis eludunt ac mentem deserunt”. Il “destino” della verità è sempre più abbandonato al gioco immanente delle “potenze” del soggetto, anche se il *Dictionnaire de l’Académie* del 1694 può ancora sancire del tutto “medievalmente”: “La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l’esprit des hommes”. Anche se nella lingua dell’Illuminismo la “force invincible de la vérité” può giocare un ruolo, questo è ormai piuttosto un topos di modestia dietro il quale si cela la coscienza di sé dello spirito che illumina di luce propria.¹⁴

Interessante è ora vedere come si trasforma, anzi si perverte, il legame di “verità” e “forza” in uno scettico della levatura di David Hume. Mentre la forma tradizionale della metafora presenta la “forza” come un attributo legittimo della verità, che mette in atto l’esecuzione di un diritto originario, in Hume la forza è diventata l’unica e sola “sostanza” della verità. “Verità” è solamente il nome per il fatto che nella coscienza umana determinate rappresentazioni, mediante il *quantum* di energia loro inerente, hanno il sopravvento su altre e così danno luogo alla costituzione dello status di “belief” ; così il

criterio di distinzione fra le idee vere e false è la “superior force” delle vere, meglio: di una classe di idee le quali appunto perciò vengono denominate “vere”.¹⁵ “When I am convinc’d of any principle, ‘tis only an idea, which strikes more strongly upon me.” Qui non è più la verità che *ha* un potere, bensì ciò che ha potere su di noi, questo noi legittimiamo teoreticamente come il vero. Tutto ciò non è poi così positivistico come suona di primo acchito, perché dietro a questa concezione sta un’implicazione riservatamente teleologica: in quel potere di sovranità su di noi, che noi interpretiamo come “verità”, si mostra “la natura” come istanza per noi provvidenziale, ed è la sua provvidenza “pratica” quella che noi designamo, con una traduzione “teoretica”, con il titolo di verità. Qui la metafora ha cessato di essere metafora; essa è “presa alla lettera”, naturalizzata, ormai non distinguibile da un’enunciazione fiscalista.

Note

1. La definizione è citata con un “Isaac dicit in libro *De definitionibus*”, da Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 2, ad 2, e *De ventate*, q. 1, a. 1. Nel pertinente paragrafo 24 del libro *De definitionibus* di Isaac questa espressione però non si trova. Si veda A. Altmann, S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His Works Translated with Comments and an Outline of His Philosophy*, Oxford 1958, p. 58: “Definition of ‘true’ (haqq): That which the thing is”. D.H. Pouillon (in *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 1939, pp. 57 sgg.) ha ricostruito come si addivenne alla falsa attribuzione. Egli dimostra che la formula proviene da Avicenna ed è stata poi citata senza indicazione della fonte da Guglielmo d’Auxerre, Filippo il Cancelliere, Alessandro di Hales e altri. Filippo il Cancelliere cita però anche la formula di Isaac, che egli tuttavia prende dai *Soliloquia* di Agostino (il, 5, 8: “quidquid est, verum est”); e qui attribuisce erroneamente ad Agostino anche il libro *De definitionibus*-. “Item Augustinus in Libro soliloquio-rum, ‘verum est’, inquit, ‘quod est’. Item Augustinus in definitionum collectione idem dicit”. Alberto

Magno ha poi nominativamente introdotto Isaac citando la sua formula autentica: “secundum Isaac et secundum Augustinum verum est id quod est”; non restava che un passo per effettuare l’associazione del nome falso con la formula fino ad allora anonima.

2. Si cfr. il mio articolo “Licht als Methapher der Wahrheit”, in *Studium Generale*, x, 1957, pp. 432-447.

3. *Second Defence*, cit. in B. Willey, *The Seventeenth Century Background. Studies in the Thought of the Age in Relation to Poetry and Religion*, London 1953, p. 243.

4. *Werke*, a cura di E. Beutler, IX, p. 611 [tr. it. *Massime e riflessioni*, Tranchida, Milano 1993].

5. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, IV, 19, 4 [tr. it. *Saggio sull’intelletto umano*, Bompiani, Milano 2007]. Si veda *ibidem*, *Introduction*, 6 (a cura di A.C. Frazer, I, 31): “Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct”.

6. *Metafisica*, 984 a 18; b 8-11.

7. *Fisica*, 188 b29 sgg.; cfr. *Sulle parti degli animali*, 624 a 18-20.

8. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Arnim (= SVf) [tr. it. *Tutti i frammenti degli stoici antichi*, Bompiani, Milano 2002]. Si veda Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 442.

9. SVf, II, fr. 55. Per l’univocità compatta della “rappresentazione catalettica” è molto pregnante la formulazione riferita da Sesto Empirico, *Adversus mathematicas*, VII, 248: essa è ἐναπομεμαγνένη καὶ ἐναπεςφραγισμένη.

10. Lattanzio, *Divinae institutiones*, 1,5, 2: “[...] non quod illi habuerint cognitam veritatem, sed quod veritatis ipsius tanta vis est, ut nemo possit esse tam caecus, qui non videat ingentem se oculis divinam claritatem”.

11. *Enneadi*, IV, 4: μαρτυροῦσι δὲ καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἀγόμενοι, ὥς δει.

12. *Opera*, ed. F.S. Schmitt, I, 93 [tr. it. *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2008]. La relazione prosegue: “Cum igitur quadam die vehementer eius importuni-tati resistendo fatigarer, in ipso cogitationum conflictu sic se obtulit, quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam”.

13. *Opere*, cit., il, 96; in, 110.

14. A documentazione citiamo la Prefazione all'opera su Gioacchino da Fiore di François Armand Gervaise (*Histoire de l'Abbé Joachim, surnommé le prophète*, Paris 1745,1,4) : “[...] je tâcherai de mettre jour dans tout son génie, son caractère, ses inclinations, ses vues, ses pensées, ses écrits, sa conduite: par-là j’espère que l’Abbé Joachim ne sera plus un problème et que les sentiments du public, jusqu’à présent si partagé à son sujet, se réuniront dans un seul. Telle est la force invincible de la vérité: elle se fait jour à travers les ténèbres les plus épaisses” [tr. it. *Storia dell’abate Gioacchino*, Orizzonti Meridionali, Cosenza 1992],

15. *Treathe on Human Nature*, 1738,1,3, 7-8 [tr. it. *Trattato della natura umana*, Bompiani, Milano 2001].

2. METAFORICA DELLA VERITÀ E PRAGMATICA DELLA CONOSCENZA

Nella dissertazione su Alexander Pope,¹ compilata insieme con Mendelssohn, trattando dell'uso filosofico delle espressioni definite "figure" nella retorica, al cui genere appartiene la metafora, Lessing scrive: "E in che cosa consiste la loro essenza? In questo, che esse non si attengono mai alla verità rigorosa; che esse dicono ora troppo, ora troppo poco. Si possono concedere solo a un metafisico della razza di Böhme". Qui è sollevata proprio la questione della verità della metafora stessa. E' senz'altro chiaro che metafore come quella della potenza o impotenza della verità sono *inverificabili* e che l'alternativa che viene in esse decisa è *teoreticamente* del tutto senza possibilità di decisione. Se si tien fermo che "verità" è il risultato di un procedimento di verifica metodicamente garantito, ovvero deve esserlo *ex definitione*, la metaforica non può soddisfare questa richiesta, quindi non solo non dice la "stretta verità", ma non dice affatto la verità. Le metafore assolute "stanno in corrispondenza" con quegli interrogativi considerati ingenui, cui per principio non si dà risposta e la cui rilevanza consiste semplicemente nel fatto che essi non sono eliminabili, perché non siamo noi a *porli*, bensì li troviamo già *posti* nella costituzione stessa dell'esistenza.

Noi dobbiamo qui tener ben presente che una metaforologia non può portare a un metodo per l'uso delle metafore o che valga a darci la padronanza di quelle questioni che in esse trovano espressione. Al contrario, occupandoci di metaforologia ci siamo già preclusi la possibilità di trovare nelle metafore le "risposte" a quelle domande che non ammettono risposta. La metafora come tema di una metaforologia, nel senso in cui noi ce ne stiamo occupando, è un argomento di interesse essenzialmente *storico*, così che il suo valore di testimonianza ha come presupposto che

l'enunciante non disponeva di *nessuna* metaforologia, e neanche poteva possederla. La nostra situazione è pertanto contrassegnata dal programma positivistico di una risoluta critica della lingua nella sua "funzione di mezzo conduttore" del nostro pensiero, per cui un'espressione come "vero" diventa al momento del tutto superflua (Ayer), oppure è contrassegnata dall'"assegnazione" all'*arte*² - intesa come produttività operante ancora in immediatezza storica - di quella prestazione che una volta si depositava in metafore; onde si mostra che l'insistenza di quelle questioni non è tale da poter essere elusa. Nella forma di una catalogazione e interpretazione di elementi dell'espressione artistica, i.1 compito e la metodica di una metaforologia possono dunque anche portare oltre la sfera storica.

Poste queste limitazioni, chiediamoci di nuovo quale sia la rilevanza delle metafore assolute, quale sia la loro verità *storica*. La loro verità è, in una accezione molto lata, *pragmatica*. Il loro contenuto determina, come termine di orientamento, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile. Allo sguardo dell'intelligenza storica esse segnalano le certezze, le supposizioni, le valutazioni fondamentali

li e portanti che regolarono atteggiamenti, aspettative, azioni e omissioni, aspirazioni e illusioni, interessi e indifferenze di un'epoca. "What genuine guidance does it give?" Questa forma della "questione della verità", come l'ha formulata il pragmatismo, vale ancora qui, peraltro in un orizzonte del tutto libero da presupposti biologistici. Una domanda come "Che cos'è il mondo?" non è certo nella sua pretesa altrettanto imprecisa quanto ipertrofica una piattaforma per un discorso teoretico; eppure vi si manifesta con evidenza un implicito bisogno di sapere, il quale nel "come" di un comportamento si sa portato sul "che cosa" di un Tutto portante e onnicomprensivo, e cerca di orientare la sua precaria condizione. Questo chiedersi implicativo è vissuto sempre di rinnovate metafore, ricavando da metafore stili di condotta nel mondo. La verità della metafora è una "*vérité à faire*". Quantunque dopo le antinomie kantiane sia diventata cosa oziosa fare enunciazioni teoretiche sul Tutto del mondo,

non è tuttavia per nulla lo stesso cercare delle immagini che rendano “sostitutivamente” rappresentabile questo Tutto irraggiungibile come oggettività. Nella *Auswahl aus des Teufels Papieren* (xii), Jean Paul scrive: “Non avrò mai a pentirmi, se mi riesce di insegnare a ognuno, per quanto è possibile con dei buoni paragoni, che cos’è effettivamente questo mondo. Può ben essere che sia un *vicolo cieco* nella grande città di Dio o solo una *cittadina di provincia* a paragone con gli altri pianeti. Esso è il *passeggiino* o il *carrozzino a rotelle* dell’umanità, per insegnarle a camminare. E’ le *quinte* e il camerino per l’uscita in scena in un altro mondo, nel quale finalmente reciteremo non senza plauso la nostra parte in ruolo. E’ una *camera oscura* (‘camera obscura’), nella quale un fascio di immagini capovolte ne combina e dipinge una più bella; [...] esso è il numeratore per un denominatore ancora invisibile; in verità, dico io, esso è quasi un bel nulla”. Questo è un brano di saggezza scurrile, abbeveratasi a una lunga tradizione di metafore, che sembra stare proprio sul limite della riflessività ironica, dove si perde la sua innocenza astorica. Si raffronti una citazione dalla filosofia ultimissima: “Cosa effettivamente sia il mondo - non quello che abitualmente si intende, ma il mondo autentico, vero, intero, quello sano, che non sta affatto davanti agli occhi dei molti, bensì sommamente celato, forse oggi neppure si dà, magari non c’è mai stato, ma è solo qualcosa da avvenire - questa domanda è il movente effettivo del pensiero di Heidegger. Negli ultimi scritti egli dà una risposta a questa domanda allorché definisce il mondo come ‘il dispiegarsi in un gioco di specchiamento della terra e del cielo, del divino e del mortale’. E pure parole di poeti dicono le risposte alla domanda, cosa mai siano questi quattro... ”.³ Cosa sia il mondo effettivamente - la questione che meno d’ogni altra può essere decisa è tuttavia anche quella che non può mai essere lasciata indecisa e perciò già sempre decisa. Che il mondo sia “kosmos” fu una delle risoluzioni costitutive della nostra storia spirituale, una metafora il cui senso originario non perde di risonanza malgrado il processo di nominalizzazione ben presto cominciato,⁴ sempre ripresa nelle immagini del mondo come polis e del mondo come grande essere vivente, del mondo come teatro e del mondo come congegno a orologeria. Solo in casi relativamente rari si potrà stabilire *documentatamente* cosa

ciò abbia significato *praticamente* di volta in volta; in breve non dobbiamo commisurare la nostra pretesa di documentazione alla nostra abituale capacità di “interpretare” storicamente noi stessi nei nostri motivi profondi. Scoperte di documenti sono qui, lo confesso, una questione di fortuna, anche se è possibile sviluppare un certo fiuto per i luoghi dove più facilmente ritrovarli. Così la cosmopoli stoica si ripresenta in un interessante mutamento di funzioni in Tertulliano,⁵ là dove egli difende i cristiani accusati di “organizzazione illegale”, qualificando lo Stato come completamente indifferente all’interesse dei cristiani; così che essi sarebbero immuni da ogni tentazione di mutamenti politici e di torbidi: “at enim nobis [...] nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum”. Se per la Stoa la cosmopoli era stata originariamente il rimedio sognato per uscire dal rovinio degli stati ellenistici, qui essa si presenta come forma superiore per neutralizzare una perfezione statale strapotente e ostile. Un noto detto apocrifo di Gesù dice: “Il mondo è un ponte, passaci sopra, ma non ti ci sedere”.⁶ Qui vi si aggiunge l’amplificazione pragmatica. A Rabbi Elieser, figlio di Giosè il Galileo, viene attribuito il detto:⁷ “Il mondo è come un negozio aperto, e come un tavolo perennemente imbandito, ma c’è anche un libro aperto e una mano registra tutto. Il padrone fa credito, ma l’esattore vive ed è potente”. Nell’allegoresi alessandrina il paludamento variopinto del gran sacerdote è interpretato⁸ come significante il cosmo, il gran sacerdote stesso rappresenta la divinità; ciò porta alla *reiezione* del cosmo come manto di Dio, dando via libera a un’estetizzazione dell’immagine del mondo. L’allegoria è d’altro genere della metafora, essa non è “il pensiero concepito a un atto con l’immagine”, per usare un’espressione di Fontane,⁹ ma secondariamente e per un rovesciamento del rapporto di proiezione l’allegoria può subentrare nella funzione della metafora.¹⁰ Per Thomas Browne¹¹ il mondo è “not an Inn, but an Hospital”. Per Vauvenargues¹² è un impianto sociale con fattori e regole di gioco incomprensibili: “Chi abbia visto le maschere a un ballo [...] può farsi un’idea dell’essenza del mondo”. Per Melville, dando un senso metaforico alle conclusioni del suo romanzo *White-Jacket: or the World in a Man of War*, il mondo è una fregata che ha

lasciato per sempre il suo porto e naviga con ordini sigillati verso una meta sconosciuta a tutti coloro che sono a bordo. L'antica metafora del destino, "la nave sul mare", si combina qui con la coscienza nuova dell'entropia del processo mondiale, la quale fa propria la figura della "metafora del viaggio", che ha nell'*Odissea* di Omero la sua fonte inesauribile, ora però nella forma opposta dell'impossibilità del ritorno, dell'irreversibilità, della non-ciclicità. Questo è già quasi il sommario di una ricerca speciale, interessantissima, che è ancora da compiere. Ciò che io espongo qui è senz'altro soltanto una traccia, ma la perfezione senza lacune è in questo campo, per la possibilità di trattare dell'"essere", affatto irraggiungibile.

Ritorniamo dunque, dopo questo tentativo di chiarimento metodico del senso *pragmatico* della metafora assoluta, alla metaforica della potenza della verità, per verificare anche qui il procedimento dell'interpretazione pragmatica. La misura dello sforzo richiesto per ottenere la verità starà in rapporto inverso alla potenza che si attribuisce alla verità stessa. Nessun dubbio che la vitalità della metafora della potente verità abbia come correlato un certo quietismo. Il moderato calore degli interventi di Lattanzio per patrocinare la "sua" verità si spiega con la sua metaforica della verità: "Tanta est potentia veritatis, ut seipsam, quamvis in rebus exiguis, sua claritate defendat..."¹³ Tertulliano procede invece come l'avvocato in lotta disperata per una causa persa, ma soltanto perché per lui si tratta innanzitutto di condurre la faccenda su di un binario di rigorosa procedura processuale, convocando la sua mandante, la verità, a prendere la parola e a fornire la prova, poiché allora "simplicitas veritatis in medio est; virtus illi sua adssistit; nihil suspicari licebit".¹⁴ Qui, come anche altre volte, la metaforica forense costituisce la cornice e lo scenario dell'azione in cui trionfa la verità; la disputa scolastica medievale vive, fin nei dettagli, dell'immagine della verità che si fa strada nel *medium* dell'ordine processuale. Bisogna però che si produca la situazione adatta, senza distorsioni; così Lattanzio porta a testimonianza per il monoteismo il fatto che i romani nell'immediatezza emotiva del giuramento, del voto, del ringraziamento non invocavano né Júpiter né gli dei, bensì semplicemente "Dio": "adeo ipsa veritas cogente natura, etiam

ab invitis pectoribus erumpit”.¹⁵ Anche i primi passi che preludono alla storia del procedimento sperimentale riportano a questo contesto, quantunque, in effetti, proprio l’esperimento sia diventato l’esempio della nozione di verità esattamente contraria, come dovremo tosto precisare. Ma il peculiare spirito sperimentale, che provoca costellazioni di fatti dalle quali la conoscenza addirittura “si sprigiona”, è tuttavia in origine del tutto radicato nell’affidamento della verità, per cui si crede di dover soltanto promuovere l’occasione per il momento della verifica. Nicolò Cusano, che non dobbiamo immaginarci malgrado gli “esperimenti con la bilancia” come uno che si sia affaticato realmente lavorando a costruzioni di laboratorio, ha tuttavia avviato il pensiero sperimentale nella direzione che gli sarà essenziale: e ciò col “mettere alla prova” sempre nuove costellazioni di rappresentazioni, non rifuggendo davanti alla spericolatezza di mistioni e all’arditezza di procedure, così da creare per la prima volta uno *stile* di pensiero “indagatore”, dal quale fu poi abbastanza breve il passo all’esperimento in senso stretto. Ora questa audacia di incessanti applicazioni, aperta alle novità, ha la sua ferma base nella convinzione della “facilitas” della conoscenza,¹⁶ in forza della potenza della verità: “Veritas quanto clarior, tanto faciliior. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est...”.¹⁷

Al riguardo non si deve trascurare una cosa: la metafora della potenza della verità e, al suo seguito, il topos della facilità della conoscenza emergono prevalentemente come caratterizzazioni di un contenuto teologico e morale in funzione salvifica. La filosofia classica greca conosce certamente distinzioni di rango degli oggetti della teoria relativamente alla loro funzione di compimento dell’esistenza umana, non conosce però la delimitazione di regioni dell’oggetto che siano prive di valore eudemonistico o che possano portare pregiudizio a questo fine. Solo il pensiero dell’epoca ellenistica sviluppa un’economia del comportamento cognitivo, procedendo dalla nozione, largamente diffusa nelle scuole ellenistiche, della funzione terapeutica della filosofia. Ancora non si è fatta sufficiente attenzione a una differenza fra classicità greca ed ellenismo: là la verità è l’entelechia dello spirito, *qui* è un correttivo salutare, un farmaco da dosarsi

bene. Si tratta, ora, di escludere tutto ciò che è superfluo, contestabile, oscuro nel campo teoretico, da considerare fonte di confusione, di dubbi o di liti dogmatiche, neutralizzandolo nell'atteggiamento fondamentale della *εποχή*. Garanzia di esistenza compiuta è, piuttosto che un *arricchimento* del patrimonio di verità provenienti dal contatto col mondo, lo schermo di protezione di uno spazio interiore della soggettività isolantesi. D'altro lato un certo complesso di contenuti si congloba in un fondo di verità "necessario alla salute", in primo luogo, a cominciare dalla Stoa, un complesso di evidenze morali; e teleologia non significa più l'universale corrispondenza di cosmo e logos ordinati al compimento dell'esistenza nell'εὐδαιμονία, bensì la garanzia del carattere di evidenza e perentorietà di queste verità necessarie, nel cui confronto tutte le altre retrocedono nelle nebbie della mera verosimiglianza o nell'inafferrabilità della "res obscura". Cicerone, il quale con il suo sicuro fiuto per l'unità delle motivazioni di fondo delle scuole ellenistiche rappresenta tutt'altro che ecletticamente quello status, or ora accennato, di sintesi di elementi scettici e stoici, annovera l'occuparsi con le "res obscurae" e "non necessariae" fra i devianti ("vitia") contrari all'idealità della "sapientia".¹⁸ La ragione pratica regola quindi quali verità siano "necessarie", e oscurità e difficoltà di molti oggetti, primamente quelli della fisica, sono un indice teleologico per l'indifferenza della cosa ai fini della salvezza: "Latet fortasse obscuritate involuta naturae. Non enim me Deus ista scire, sed his tantummodo uti voluit",¹⁹ A questa differenza di "scire" e "uti" si è riallacciata la recezione patristica, acuendola nel senso della differenza fondamentale di "frui" e "uti", che sarà del Medioevo.²⁰ Mentre Cicerone aveva ancora fatto eccezione per la geometria e l'astronomia come discipline che avevano la sanzione della tradizione, escludendole dal numero delle cose oscure e superflue, l'assolutismo salvazionista di un Ambrogio procede oltre nella sua riprovazione: ciò che è celato è bene di riserva di Colui al quale "ciò che è celato non sfugge".²¹ Con ciò ha inizio qualcosa di radicalmente nuovo: intere province del mondo oggettivo-teoretico diventano *illegittime* per l'uomo, vengono assegnate a una sfera classificata come peccaminosa, della "curiositas", la quale ambisce oltrepassare i confini di ciò che è

permesso dalla preoccupazione salvifica di Dio.²² L'inaccessibilità di ciò che giace oltre quei confini viene confermata dal suo sostanziale sottrarsi e anzi opporsi a chi voglia criminosamente entrarne in possesso: questo momento ha fissato nel profondo e durevolmente la posizione metafisico-cognitiva, specialmente dell'astronomia, così che Copernico ebbe a che fare meno con una certa teoria tradizionale del cielo che con la sanzione che l'accompagnava, la quale ne consentiva l'indagine solo nei limiti legittimati dall'"utilitas" del calendario e della numerazione delle festività, prescrivendo di preferire fra ogni costruzione ipotetica quella che soddisfacesse questa funzione e finché effettivamente lo facesse. Il procedere di pari passo con l'esigenza di riforma del calendario costrinse l'interesse teoretico a battere una via tortuosa. Così si spiega che il tipo di indagine, di speculazione e progettazione degli inizi dell'età moderna sia contrassegnato dal situarsi in "zona vietata", e che la verità, in quanto non più collegata all'antica necessità di salvezza ma a un nuovo ideale di destinazione dell'uomo, sembra portare ancora il marchio della tentazione, dell'erranza e del tabù. Proprio qui l'intera metaforica della potenza della verità si rovescia in rappresentazione della violenza che l'uomo deve fare alla verità per impadronirsene. Qui la verità non ha più nulla di ciò che si potrebbe chiamare la sua "naturalezza": la coscienza del metodo e la riflessione metodologica dell'incipiente modernità sorgono sul terreno del sentimento fondamentale di un rapporto con la verità che è di violenza, da assicurare con cautela e circospezione. Il verosimile si converte nel parer-vero. Tutto il vero è acquisizione, non più dono; la conoscenza assume il carattere di lavoro.²³

Il maestro della metaforica degli inganni, degli artifici e delle pressioni per ottenere la verità è Francesco Bacone. L'antica metafora del mondo come teatro e dell'uomo come spettatore viene espressamente liquidata; il mondo diventa il tribunale, l'uomo il giudice e il promotore del severo interrogatorio cui la natura viene sottoposta. *Nell'Advancement of Learning* (II), Bacone dopo aver trattato della poesia contemplativa spinge il lettore a entrare nel tribunale dell'intelletto: "But it is not good to stay too long in the theatre. Let us now pass on to the judicial place or palace of

the mind...". Bacone parla volentieri dei "segreti" della natura, che essa sembra voler celare e che noi dobbiamo strapparle con l'astuzia. Nel *De augmentis scientiarum* (il, 2) l'obiezione dell'illegittimità della "curiositas" viene rapidamente liquidata: "L'uomo non deve farsi scrupolo di penetrare nei recessi e nei nascondigli della natura, sempre che il suo scopo sia l'indagare la verità". La natura nel suo status preordinato non gode più di alcuna sanzione; l'uomo non è più, come nella concezione aristotelica del rapporto di natura e tecnica, il cooperatore dei processi della natura che per imitazione mette a posto e porta a compimento ciò che essa lascia a mezza strada, senza però poterlo modificare, trasformare, foggare da capo a fondo. Questo, come in generale la distinzione classica di natura e tecnica, è un vecchio errore che, come dice espressamente Bacone, "ha suscitato una esagerata timoratezza dell'uomo nelle sue imprese". L'uomo non ha bisogno di attenersi allo statuto eidetico della natura, egli deve solo conoscere la regola costitutiva e la forza dei processi naturali, per "poter tutto". Da questo punto di vista la resistenza che la natura oppone alla scoperta della sua verità assume l'aspetto di una specie di reazione autoconservativa contro la volontà tecnica di trasformazione dell'uomo. La conoscenza diventa azione perfettamente attrezzata. Bacone critica la sottovalutazione delle cognizioni meccaniche: "Non sono le istanze più alte quelle che forniscono le informazioni migliori e più sicure". L'applicazione della *History Mechanical* alla ricerca delle cause promette ancora luce: "so nature exhibits herself more clearly under the trials and vexations of art than left to herself". L'"interrogare quam infestissime ac premere", proprio della giurisdizione, è la formula metaforica nella quale la rozza violenza meccanica ottiene legittimazione istituzionale: con tale metafora l'uomo rigetta il dubbio sulla sua vocazione per questo compito conoscitivo e sulla giustificazione dei suoi mezzi. Sono diritti sovrani quelli che qui si esercitano, e l'unificazione di conoscenza e potenza in una sola mano, così essenziale per Bacone, ha senz'altro il suo sottofondo metaforico-politico: "intentiones genuinae illae, humanae scilicet scientiae et potentiae, in idem coincidunt".²⁴ Il problema della legittimità della pretesa alla conoscenza, sorto dall'emergere della problematica relativa alla "curiositas"

medievale, era per Bacone il problema centrale, come mostra la sua metafisica: qui non è possibile seguirne tutti gli sviluppi. E' certo però che dall'armamento si manifesta la sovranità competente: Bacone ha conferito allo strumentario teoretico la sua consacrazione, addirittura il suo *pathos*. "La sola mano, l'intelletto che fa assegnamento su se stesso, non possono gran che; solo strumenti e sussidi portano a effetto qualcosa."²⁵ In questo suo atteggiamento Bacone è stato rafforzato decisamente dalle invenzioni del microscopio e soprattutto del cannocchiale (cui ancora nei secoli XVII e XVIII si dava metaforicamente un significato di indice della capacità dello spirito umano di ampliare i suoi orizzonti).

Nel capitolo 39 del II libro del *Novum organum*, Bacone esalta l'invenzione di Galilei "col cui soccorso, come se si avessero a disposizione battelli e piccolo naviglio, si può instaurare e mantenere un più stretto contatto nelle comunicazioni con i corpi celesti". La metafora lascia intendere che con il cannocchiale si è fatto un "balzo", che implica già specificamente le comunicazioni interstellari. Bacone, sempre più portato alla progettazione che alla realizzazione e stranamente privo di interesse a guardare di persona attraverso il microscopio e il cannocchiale, alla fine del capitolo si mostra diffidente verso le informazioni ottenute con il cannocchiale, ma caratteristicamente non tanto perché abbiano dischiuso novità così incredibili quanto piuttosto, "perché l'osservazione si è esaurita già in queste poche scoperte, e non sono state scoperte con questi stessi mezzi molte altre cose degne di indagine". Dilthey²⁶ ha visto a buon diritto il significato storico di Bacone nella sua "fantasia scientifica", nella "immaginazione di una testa tutta occupata da cose reali", e ha detto di lui con una metafora baco-niana: "Egli costruisce [...] il suo metodo come un'enorme macchina, la quale deve sollevare il peso di tutta l'esperienza".

Non fa quindi più meraviglia che in Bacone, per la prima volta, nel primo dei suoi *Essays*, i concetti di "labour" e "truth" compaiano nel contesto di una proposizione. Qui ha termine dopo due millenni un'incontrastata "splendid isolation" della verità esente da ogni carattere di sforzo penoso. Agostino poté dire del rapporto fra azione e verità: "[...] amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio deum imitari

quam deo servire anima maluit”.²⁷ Ciò sembra si trovi ancora del tutto sulla linea dell’antico ideale della pura teoria come la più alta forma dell’essere, eppure tradisce già il “frintendimento” genuinamente cristiano della determinazione del divino, da “actus purus” di ascendenza aristotelica ad “actio pura”, una mutazione nell’intendere che viene inarrestabilmente sollecitata dalla nozione di creazione con tutte le sue conseguenze. Anche se durante tutta la Scolastica, e oltre, la costante espressione “actus purus” rimane dominante nella teologia razionale, tuttavia la pseudomorfosi della “pura realtà” in “pura attività” era un processo ormai decisamente acquisito, che si manifestava nel fatto che il Dio biblico della creazione dovette essere difeso accanitamente per il suo riposarsi al settimo giorno. Il Dio che muove riposando in se stesso nel pensare se stesso, dell’aristotelismo, ora deve *eo ipso* creare dal nulla nel mentre che si pensa: ma non più ciò che egli pensa (altrimenti porrebbe ancora se stesso, il che si è già fatto valere nell’esplicazione del processo trinitario), bensì un Altro, un Mondo, la cui verità egli possiede nel mentre la produce. In questo modello che si presume aristotelico è già in opera la commistione di azione e verità: “unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet”.²⁸ Ciò vale conseguentemente anche per l’*homo faber*. una casa dipende, “secundum suum esse”, dal suo costruttore, il solo che penetri e giudichi “dall’interno” il rapporto di progetto e realtà: “res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum”. Una proposizione ardita, certamente per nulla sorprendente per il suo tempo, la quale contiene *in nuce* la modernità - eppure non del tutto conseguente in quanto non osa opporre al “verum” l’“absolute” della proposizione generale. Ma è proprio questo quello che fa l’età moderna nella sua tecnica, ancora più enfaticamente nella sua arte, ovvero lo fa la metafisica implicita in ambedue! Dalla premessa medievale si procede oltre nel pensiero: quanto più un ente è “artificiale”, tanta “più” verità ha per l’uomo. Anche se solo Baudelaire ne ha dato la formulazione compiuta, tuttavia questo pensiero “vive” già nel mondo dell’officina dell’arte moderna come tendenza inequivocabilmente diretta a sempre più pura artificiosità, radicale sinteticità, decisa risoluzione del nesso naturale. Nulla ricevere, ma tutto

produrre e rapportare a qualcosa di prodotto! Non appena ci siamo affrancati dalle tradizionali teorie, variamente declinate, sull'origine ricettiva della matematica scorgiamo subito che proprio il nesso tra scienza della natura e matematica costituisce il paradigma di tutti gli sviluppi che abbiamo appena visto. E scopriamo la fascinazione unica che si irraggiò da questo nesso su tutti i campi dello spirito.²⁹ Ciò che ci affascina è in fondo sempre il concetto o il preavvertimento - regolatore e rasserenante - della verità.

Quel che noi ora possiamo, del tutto in generale, chiamare il “carattere di lavoro” della conoscenza nel concetto moderno di verità, ha i suoi effetti non solo pragmaticamente nella modalità della progettazione e dell'equipaggiamento, dell'affinamento dei metodi e della creazione di istituzioni (fondazione di società per accollarsi i gravami dei lavori previsti) ma opera anche di riflesso come criterio teorico, rendendo diffidenti verso ciò che si “offre” in modo “facile” e immediatamente. Cartesio parla della sua diffidenza verso ciò che potremmo chiamare l'improvvisazione: “je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent”.³⁰ A lui torna utile la metafora bellica della vittoria sulle difficoltà e sugli errori, che non rappresentano gli “incidenti” sul cammino della conoscenza, bensì gli avamposti del campo della verità: “car c'est véritablement donner de batailles, que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité...”. Cartesio può così caratterizzare essenzialmente la conoscenza come superamento della resistenza, sgombero dalle coperture: “Pour moi, si j'ai ci-devant trouvé quelques vérités dans les sciences [...], je puis dire que ce ne sont que des suites et des dépendances de cinq ou six principales difficultés que j'ai surmontées, et que je compte pour autant de batailles où j'ai eu l'heur de mon côté”. Il “découvrir” - nella redazione latina del *Discours l'* “in apertum protrahere” - diventa vocabolo significativo del conoscere. Che la verità “si mostra”, è proprio ciò che per l'età moderna, nel suo pensare storicamente, soprattutto per l'illuminismo, diventa l'errore in cui ha radice la facilità del Medioevo in fatto di verità, fondamento dell'oscurarsi della sua visione di sé. Secondo D'Alembert³¹ la “régénération des idées” inizia dopo il Medioevo con il rinnovamento umanistico

della verità perduta, ma il suo carattere erudito induceva a saltare il gradino fondamentale dell'“étudier la nature”, rendendosi le cose troppo facili: “il est bien plus aisé de lire que de voir”. Questa è una formula molto indicativa! Da dove deriva questo “rendersi le cose troppo facili”? È pur sempre una eredità medievale quella che qui perdura, la parvenza che il Bello e il Vero si offrano tal quali all'uomo,³² mentre si richiede piuttosto un nuovo atteggiamento attivo dell'uomo, “une de ces révolutions qui font prendre à la terre une face nouvelle”.³³

Il ventottenne Montesquieu dispiega nella sua prolusione davanti all'Accademia di Bordeaux (1717)³⁴ l'intera metafisica del moderno “lavoro” della conoscenza: “on y attaque enfin la vérité par l'endroit le plus fort, et on la cherche dans les ténèbres les plus épaisses où elle puisse se retirer”. L'accademico rende gravosa la scienza alla quale si dedica, “comme un moyen plus propre à nous tourmenter qu'à nous instruire”. Egli si esaurisce nell'inseguire la verità che fugge davanti a lui, simile al Proteo della favola, che si nascondeva sotto mille figure e mille apparenze ingannevoli.³⁵ E cosa raggiunge il ricercatore con una simile fatica? Una meta dove acquietarsi? No: “nous n'acquérons par nos travaux que le droit de travailler davantage”. Il privilegio di riposare sul Parnaso l'hanno di nuovo gli Dei, dacché l'uomo si è così decisamente accollato il lavoro; già Ercole dev'essere stato in realtà un dotto che ha purificato la filosofia dai pregiudizi, questo vero malanno dello spirito. A questo quadro tutt'altro che tetro nell'intenzione, si aggiunge però anche un momento di riflessione storica sulla propria situazione: per Montesquieu la grande ondata di successi nella conoscenza sembra stia già alle spalle, il tesoro già completamente depredato. “Si potrebbe dire che la natura ha fatto come quelle vergini che custodiscono a lungo il loro gioiello, per poi farsi rapire in un attimo il tesoro che hanno nascosto con tanta pena e difeso con tanta perseveranza. ” E qui torna di nuovo il “mostrarsi”, ma riferito positivamente all'età eroica dell'epoca scientifica e come documento della durezza degli sforzi del presente che crede di poter ancora raschiare qualcosa in miniere esaurite: “Après s'être cachée pendant tant d'années, elle (sc. la nature) se montra tout à coup dans le siècle passé”. Otto anni più tardi

Montesquieu si è espresso, in un ulteriore *Discours*, sui motivi che dovrebbero incoraggiare al lavoro scientifico;³⁶ qui la coscienza epigonale dell'esaurimento è passata in seconda linea, di fronte all'incertezza su quale punto del proprio cammino si trovi lo spirito umano; ma questa incertezza è mitigata dall'ammirazione per il *metodo* che garantisce il controllo dell'intero cammino, quale che sia la sua lunghezza e quale che sia il suo andamento. Quante più "verità" porta alla luce la nuova attrezzatura cognitiva, tanto più si abbassa il valore di questi apporti del lavoro stesso rispetto all'*Organon* che rende possibile ottenerli, al metodo che ormai ha già "preso possesso" di un regno imprecisato, forse illimitato, di conoscenze; solo che l'uomo non è ancora all'altezza di questa presa. "Ciò che rende stupefacenti le scoperte di questa età non sono le verità come tali, che si son trovate, ma i metodi per trovarle; l'importante non sono le singole pietre per l'edificio, ma i mezzi e gli strumenti per costruirlo come un tutto perfetto. Uno si vanta di possedere dell'oro, un altro di poterlo fare: il vero ricco sarebbe per certo chi lo sapesse fare."

L'orizzonte sempre più estendentesi dei compiti conoscitivi costringe lo sguardo dell'uomo a considerare il potenziale a sua disposizione, diventando sempre più importante il suo arricchimento e la sua applicazione calcolata su una richiesta che non ha limiti. L'accumulazione di attrezzature non specifiche, di "pura" potenzialità, cioè atte per ogni specie e quantità di richieste, l'accumulazione di energie trasformabili e trasportabili a piacere, di strumentari onnipotenti, sarà il contrassegno della nuova fase di tecnicizzazione che subentra con la seconda metà del secolo. Le causalità storiche che di solito si fanno valere ci hanno a lungo nascosto i veri impulsi; l'attrezzatura aspecifica anticipa e accelera i problemi e bisogni reali in una modalità che non si capisce se si prescinde da quella diffidenza per l'essere che sta dietro ogni "Illuminismo", addossando all'uomo tutto ciò che prima era affidato alla natura o alla provvidenza. La teoria del sovrappopolamento è molto più vecchia dell'improvviso montare della popolazione. La tecnicizzazione *crea* per la gran parte proprio quelle angustie cui avrebbe dovuto ovviare secondo la teoria che fu alla base della sua progettazione.

Così vasta è la diramazione delle conseguenze pragmatiche

del sentimento esistenziale moderno, radicato nel profondo, del divario dalla verità, sentimento che si traduce nella metaforica della violenza necessaria a sopraffare e sottomettere la verità. Solo tre fra le più famose testimonianze devono ancora essere allegate alla nostra documentazione. La prima è la metafora kantiana dell'interrogatorio, nella Prefazione alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*. Dei moderni indagatori della natura egli dice: "Essi compresero che la ragione capisce solo ciò che essa stessa produce secondo i suoi progetti; che essa deve procedere coi principi dei suoi giudizi secondo leggi stabili e costringere la natura a rispondere alle sue domande, e non lasciarsi invece guidare da lei come con le onde [...]. La ragione avendo in una mano i suoi principi, in forza dei quali, soltanto, i fenomeni concordanti possono valere come leggi, nell'altra mano l'esperimento, che essa ha pensato secondo quei principi, deve andare alla natura, per essere certo da lei ammaestrata, ma non in qualità di uno scolaro che si lascia dire tutto ciò che vuole il maestro, ma in qualità di giudice insediato, il quale obbliga i testimoni a rispondere alle domande che egli pone loro". Poi il citatissimo detto di George Cuvier:

"L'observateur écoute la nature; l'expérimentateur l'interroge et la force à se dévoiler". E per finire, testimonianza sensibilissima per lo "stato d'animo", per l'"antipatia", per la dinamica sconvolgente, per la possibile circolarità: Nietzsche, in un appunto del 1867-1868:³⁷ "Sconfinata come un tempo la fiducia è ora la sfiducia e il dubbio sembra ora d'obbligo come lo era una volta la fede [...] con la scepsti noi seppelliamo la tradizione, con le conseguenze della scepsti staniamo la verità dai suoi recessi, e forse troviamo che la tradizione aveva ragione, anche se si reggeva su piedi di argilla. Un hegeliano direbbe forse che noi tentiamo di indagare la verità tramite la negazione della negazione".

Anche nella resistenza, però, nel non-voler-accettare-per-vero, si manifesta il rapporto moderno con la verità, e nella maniera più grandiosa - per l'inermità di un personaggio altrimenti tutt'altro che tale - nell'olimpico corruccio di Goethe contro la fisica di Newton. Goethe tenta ancora una volta un'esistenza di affidamento all'Essere; egli è pervaso dalla fede che basti sempre tenere l'occhio ben aperto per incontrare la

verità “che si mostra”. Che questo atteggiamento abbia trovato la sua esposizione pragmatica più specifica nella “teoria dei colori”, producendo *al contempo* un documento che testimonia di un fuorviante non-voler-vedere, è già di per sé una prova della radicalità dell’antitesi, della quale doveva qui mancare la percezione. Perciò queste testimonianze non potevano essere semplicemente allineate nel contesto della metaforica della potenza della verità: nella purezza spesso cristallina della singola enunciazione si deve anche vedere la forma e la funzione del tutto nel vincolo del suo tempo, se ne deve percepire l’atmosfera perturbata, se si vuole rettamente comprendere il senso storico della testimonianza. Ciò che ha l’aspetto di una immediatezza del rapporto di natura ha già tuttavia l’implicazione della contraddizione con un fattore essenziale del flusso temporale. In piena storia non si dà più alcuna innocenza cosmocentrica, neppure quella del “comune intelletto umano”. Esso deve essere l’istanza di appello della verità sottomessa alla tortura scientifica: “I fenomeni devono essere tradotti una buona volta dalla tetra camera di tortura del meccanismo empirico-dogmatico davanti alla giuria del comune intelletto umano”.³⁸ Si tratta qui, per rimanere nella sfera della metafora, dell’iter di revisione che deve proclamare un *’altra*, più pura verità, oppure dell’iter di grazia che può in forza di superiori motivi chiudere la questione della verità? Alla camera di tortura appartiene lo strumentario: “microscopi e cannocchiali confondono proprio il puro senso umano”.³⁹ Ma Goethe non assomiglia a quei filosofi accademici di Padova, i quali non vollero guardare col cannocchiale di Galilei perché credevano di sapere già abbastanza per via speculativa; Goethe evita lo strumento affinché il fenomeno stesso possa “apparire in tutto il suo dispiegarsi, dire apertamente la sua provenienza e indicare le conseguenze”.⁴⁰ Ipotesi e teorie prevengono l’esprimersi dei fenomeni; in queste prestazioni l’intelletto si sostituisce con il suo progetto al dato: “Le teorie sono di solito anticipazioni affrettate di un intelletto impaziente, che si vorrebbe volentieri sbarazzare dei fenomeni e perciò introduce in loro vece immagini, concetti, spesso solo parole”.⁴¹ La pragmatica goethiana del conoscere si determina dall’assunto che l’uomo non penetra come un intruso nella natura, ma grazie alla mediazione e al favore di questa è già sempre nel

possessione della più ricca comunicazione con la verità. Violenza di dominio e sopraffazione, astuzia e meccanica falliscono contro una sovranità quasi teologica: “La natura si è riservata tanta libertà che noi non possiamo, col sapere e con la scienza, renderci uguali a lei o darle scacco”.⁴² L’attacco tecnico si spinge al punto “in cui lo strumento anziché sciogliere il segreto della natura ne fa un indovinello insolubile”.⁴³ La verità è potente; solo a chi si comporta come se non le riconoscesse potere alcuno, a costui essa mostra questo potere *come* resistenza. Nessun altro forse ha mai pensato in maniera così universalmente *teleologica* appoggiando su questo pensiero l’intera esistenza. Tre secoli dopo Copernico, due dopo Galilei e un secolo dopo Newton si è osato per una volta ancora il tentativo di una esistenza *cosmocentrica*: “Se la sana natura dell’uomo opera come un tutto, se egli si sente nel suo mondo come un Tutto grande, bello, degno e valido, se il sentirsi armonicamente a proprio agio gli consente un puro, libero, estasiarsi, allora l’universo, se potesse avere sentimento di sé, esulterebbe come giunto al suo fine e ammirerebbe il culmine del suo proprio divenire ed essere. A che poi tutto lo scenario di soli e pianeti e lune, di stelle e vie lattee, di comete e nebulose, di mondi che sono stati e mondi in divenire, se un uomo alla fine non si rallegra felice nel profondo del suo essere? ” .⁴⁴

Note

1. “Pope ein Metaphysiker!”, in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, VII, p. 233. Il passo citato è senza dubbio di Lessing. Si confronti con questa dichiarazione pubblicata nel 1755 quanto scrive a proposito delle metafore il Bouhours già nel 1687, nel suo *La manière de bien penser dans les ouvrages de l’esprit*, “le figure n’est pas faux et la méthaphore a sa vérité aussi bien que la fiction”. Per l’estetica di Bouhours, cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, pp. 400 sgg. [tr. it. *La filosofia dell’Illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1989].

2. Incidentalmente - anche se non è cosa secondaria -

queste considerazioni gettano luce sul significato attuale dell'arte come "l'attività autenticamente metafisica di questa vita" (Nietzsche), propria di un'età la quale, nella sua invadente volontà di comprensione e autocomprensione storica, è venuta a distruggere quasi dappertutto la sua spregiudicatezza e sincerità di espressione e si è creata nella sua Arte qualcosa come un *reservatum* di a-storicismo storicamente cosciente, una sfera di liberazione in ciò che per accordo universale è senza storia. L'assoluto, che sembra venire incontro all'uomo moderno innanzitutto nelle sue esperienze estetiche (almeno se si deve credere alla fiorente metafisica dell'arte), si presenta qui come ciò che rimane intatto, incontaminato dalle storpiature della coscienza che riflette storicamente. Di qui quella predilezione per i "Fauves", in un senso che travalica la definizione di una scuola, predilezione che ben di rado poi sa distinguere fra *naïf* e raffinatezza. Quale sarà l'apprezzamento che un'eventuale futura "metaforologia" darà del valore di testimonianza della fantasia produttiva per la nostra epoca, dipende dalla risposta alla questione fondamentale, se tale "ek-stasis" dalla situazione di riflessione storica sia riuscita, se possa in generale riuscire.

3. W. Broecker, *Dialektik - Positivismus - Mythologie*, Frankfurt 1958, p. 35.

4. Se nel tanto discusso frammento 124 di Eraclito (Diels B) dovesse effettivamente leggersi la dichiarazione che la magnificenza del cosmo non sarebbe altro che un accozzo di cose gettate alla rinfusa, con tutta sicurezza questa sentenza era coniata per la folla che aveva obliato il senso del "kosmos". Ancora in Epicuro si può facilmente vedere che la casualità meccanicistica delle combinazioni atomiche non riesce a spuntarla del tutto contro la fondamentale decisione greca per il "kosmos"; che, addirittura, questa tesi di eventi originari puramente illeciti raggiunge il suo presunto effetto terapeutico, ovvero glielo si attribuisce, solo perché alla fine è sempre indiscutibilmente questo cosmo eideticamente unico quello che, in una moltitudine sconfinata di esemplari, ne "viene fuori". Pertanto le scelte figurative primarie non sono affatto orientate all'esplicazione di sistemi specifici; la loro forza è bastevole a colorire il disegno di sistemi di differente impostazione.

5. *Apologeticum*, 38,3.

6. Sul Buland Darwasa di Fatehpur Sikri dev'esserci la formula attribuita a Gesù: "Il mondo è un ponte, passarci sopra, ma non costruirci una casa, perché dura solo un'ora" (M. Lasky, "Reise nach Indien", in *Der Monat*, 118,1958, p. 65).

7. M.J. bin Gorion, *DerBorn Judas*, 2^a ed., Leipzig, II, p. 296 (senza data).

8. *Sapientia Salomonis*, 18,24.

9. Per la sua significatività è bene riportarla per intero: "Il pensiero dev'essere concepito ad un atto con l'immagine, così l'immagine potrà essere più bella e sortire un effetto ricco che la semplice parola; se però l'immagine viene tessuta come una veste esteriore che poi viene indossata, allora non le sta ed è solo un peso anziché un ornamento" (Articolo di critica teatrale del 19 febbraio 1881: H. Laube, *Die Karlsschüler* [tr. it. *Gli scolari di Carlo*, Libreria Editrice, Milano 1877]).

10. Esemplicazioni in E. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandria*, Giessen 1929. Per la valutazione storica dell'allegoria cfr. H.G. Gadamer, "Symbol und Allegorie", in *Archivio di Filosofia*, 1958, pp. 23-28. "Concetto e argomento dell'allegoria sono in legame stretto con la dogmatica: con la razionalizzazione del mitico (così nell'illuministica greca) o con l'interpretazione cristiana della Sacra Scrittura, in funzione dell'unità dottrinale, e conseguentemente con l'arte e la poesia dei popoli moderni, sulla base della tradizione cristiano-umanistica, la cui ultima forma di portata mondiale fu il Barocco. La funzione estetica dell'allegoria doveva diventare poi problematica allorché si definì l'essenza dell'arte con la produzione inconscia del genio" (p. 27).

11. *Religio Medici*, 1642, II sect., 11 [ed. it. Adelphi, Milano 2008]. Ritorna in T.S. Eliot, *Four Quartets. East Coker*, IV: "The whole earth is our hospital / Endowed by the ruined millionaire..." [tr. it. *La terra desolata. Quattro quartetti*, Feltrinelli, Milano 2003].

12. *Die französischen Moralisten*, a cura di F. Schalk, Leipzig 1938, I, p. 122.

13. *Divinae institutiones*, III, 1,5.

14. *Apologeticum*, 23,7.

15. *Divinae institutiones*, II, 1,7.

16. *Idiota de sapientia* (ed. Baur), II (pp. 25,26); p. 37: “O miranda facilitas difficilium!” [tr. it. *I dialoghi dell’idiota: libri quattro*, Olschki, Firenze 2003]. Per l’intima trama della figura del Cusano, cfr. la mia Introduzione al volume cusariano della “Sammlung Dieterich”: *Die Kunst der Vermutung [De coniecturis]*, Bremen 1957.

17. *De apice theoriae* (1463-1464).

18. *De officiis*, 1,6,18.

19. *De divinatione*, 1,35.

20. La figura tradizionale di questa dualità è stata fissata nella sua forma più durevole nel *Sententiarum libri* di Pietro Lombardo, I, dist. 1, quaest. 2-3: *De rebus quibus fruendum est vel utendum. - Quid sit uti vel frui*. Se ne ebbe così la canonizzazione a oggetto dei commenti obbligatori alle *Sententiae*: e rimane, nelle sue modificazioni spesso molto sottili, uno dei momenti più importanti, dei quali nulla si è scritto, della preistoria concettuale dell’età moderna, come dell’epoca nella quale il rapporto di uso e godimento appartiene al novero delle decisioni preliminari (e dei problemi) di livello più profondo. Io spero di poter produrre dell’altro in materia. Ho dato alcune indicazioni in *Studium Generale*, IV, 1951, pp. 464 sgg.

21. *De officiis ministrorum*, 1,26,122-124.

22. Già Seneca ha assegnato questo atteggiamento alla “intemperantia”: “Plus scire velie quam sit satis intemperantiae genus est” (*Ad Lucilium*, 88,36). Per un’età la quale non è più tanto sicura che ogni sorta di verità - e soprattutto la verità per la verità stessa - sia per l’uomo un bene, una storia del concetto di *curiositas* sarebbe un *desideratum* di urgente soddisfazione. E’ un cammino ben lungo e ritorto, per l’azione collaterale di diversi fattori, quello che va dalla definizione così resistente di Agostino (*Confessiones*, X, 35), “*experiendi noscendique libido*” e “*concupiscentia oculorum*”, al grande apprezzamento della curiosità come “virtù che è premessa alla scienza” (E. Rothacker, in *Studium Generale*, XI, 1958, p. 144). Per quanto riguarda le “direzioni” di travalicamento del limite si può citare - come modello orientativo - un avvertimento talmudico contro la gnosi (Chagigah, II, 1): “Chi indaga su molte cose, sarebbe meglio per lui non essere mai nato: cos’è

sopra, cos'è sotto, cosa fu prima e cosa sarà poi". Per il rigore di questo verdetto non mi è noto alcun paral-lelo cristiano, e i gradi di intensità sono tanto più rilevanti quanto più una formula diventa un topos che un autore non crede di poter tralasciare. Nell'attenuarsi delle motivazioni oggettive si annuncia spesso qualcosa di nuovo, come quando Guglielmo d'Ockham (*In sententiarum libros prologi*, III, 9 CC) mette in campo ormai soltanto un'economia di capacità soggettive relativamente alla negatività della *curiosi-tas*\ "intellectus vix sufficit ad illa quae sunt necessaria ad salutem". Da notare qui come l'ipertrofizzazione scolastica di ciò che è necessario alla salvezza abbia già portato "ad absurdum" il principio quale principio di economia.

23. Cfr. il mio schizzo "Technik und Wahrheit", in *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Bruxelles 1953,11, pp. 113-120.

24. *Instauratio magna*, I, 144.

25. *Novum organum*, 1,2.

26. *Weltanschauung und, Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (Gesammelte Schriften*, II), Leipzig 1921, p. 261 [tr. it. *Lanalisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII*!, La Nuova Italia, Firenze 1974,11],

27. *De musica*, vi, 40.

28. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1.

29. Il *pathos empiristico* del moderno atteggiarsi della conoscenza porta facilmente a ingannarsi sullo statuto strutturale effettivo; a sorvolare sul fatto che la semplice domanda, *come appaia il mondo*, e la sua versione descrittiva costituiscano solo la spinta iniziale dell'attività di ricerca, nella lingua di Bacone la "vendemmia"; la domanda che regola il processo della ricerca è piuttosto se il mondo si dia a conoscere proprio *così* come è stato abbozzato nell'atto di costruzione anticipatrice della ragione che indaga. La trasformazione di *fenomeni* in *prodotti* è il processo strutturale essenziale della tecnicità dello spirito moderno. L'uomo, anche l'empirico, deve già avere il "suo" mondo, se si deve dare per lui la possibilità che "il" mondo diventi termine di colloquio. Che la genuina produttività dell'uomo componga qualcosa come un "mondo", che si dia quindi un "mondo dell'uomo", è una formula in

legame essenziale con i fondamenti della modernità, della cui storia dovremmo sapere di più. Che l'uomo sia un microcosmo non è affatto un equivalente di questa formula, anche se possa aver avuto la sua nascita in concomitanza. Il Cusano è anche qui un promotore di formule (*De coniecturis*, 1,3): "Le congetture debbono sorgere dal nostro spirito, come il mondo reale è sorto dall'infinita ragione di Dio. Appunto in forza della sua sublime similitudine con Dio lo spirito dell'uomo partecipa - per quanto è possibile - della fecondità della natura creatrice e produce da sé, ad immagine della onnipotente forza creatrice di forme, entità spirituali paragonabili agli enti cosali. 'Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit, ut realis (se. mundi) divina (se. mens)'. Ciò che è generale nel concetto di un "mondo" è la dipendenza radicale della sua immanente struttura di senso dal suo principio produttivo; mentre la materialità del mondo reale e la pensabilità di quello congetturale sono solo una *differentia specifica*. Il Cusano procede dicendo: "Deus autem omnia propter seipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium, ita quidem rationalis mundi explicatio a nostra complicante mente progrediens propter ipsam est fabricatricem". La struttura di senso del "mondo" è teleologicamente centrata. Il Cusano mette in parallelo due cerchie teleologiche universali, nel centro di relazione di quella fisica sta Dio, in quella razionale-congetturale sta l'uomo. Il "mondo" dell'uomo diventa formula caratterizzante di un essere il quale non cerca più i segni dell'assoluto, ma pone i suoi propri, si realizza nel "suo" mondo e mediante il "suo" mondo.

Nel Cusano ciò è tuttavia ancora così francamente "associato" al teologumeno della similitudine a Dio, che l'uomo deve venir espressamente invitato a riconoscere *se stesso* nel suo mondo, per poter diventare - proprio per questa sua conoscenza produttiva! - tanto più fecondo nel costruire mondi: "Quanto enim ipsa (sc. mens) se in explicatio a se mundo subtilius contemplatur, tanto intra seipsam uberius fecundatur". Qui il soggetto si ripiega su se stesso conoscendo nella visione di se stesso in attività produttiva ("mens fabricatrix") e si potenzia così nella sua autenticità mondano-produttiva. L'ingenuità dell'empirico è che questi passa,

irriflessivamente, “dal suo mondo” immediatamente al “mundus realis” e pretende averne informazione; ma: “nullam habent potestatem ex omnibus creatis se pulsanti aperire et se ostendere, quid sint... Le cose respingono la richiesta “diretta”: “Ex nobis nihil neque ex nobis tibi aliud quam nihil respondere possumus... Qui fecit nos, solus scit, quid sumus, quomodo et quid. Si quid scire de nobis optas, hoc quidem in ratione et causa nostra, non in nobis quaere” (*De docta ignorantia*, II, 13). Se qui l’interrogante viene ancora rinviato a Dio, il *De coniecturis* indica già che esso può essere altrettanto rinviato alla sua propria ragione.

30. *Discours*, VI, ed. Gilson, p. 68 [tr. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Roma-Bari 2007].

31. *Discours préliminaire de l’Encyclopédie*, a cura di E. Köhler, pp. 110-116 [tr. it. *Discorso preliminare all’Enciclopedia*, Fabbri, Milano 1998].

32. “Les principes des sciences et des arts étaient perdus, parce que le beau et le vrai qui semblent se montrer de toutes parts aux hommes, ne les frappent guère à moins qu’ils n’en soient avertis” (*ibidem*, p. 112).

33. Il “nuovo volto della terra”, come espressione più completa dell’attività dell’uomo che gareggia con il divenire della natura nell’imporre nuove forme, è già diventato qui metafora di un processo della storia spirituale. In Montesquieu, nel giovanile *Project d’une Histoire Physique de la Terre* (1719), si indicano fra gli altri fattori formativi “des ouvrages faits de main d’homme qui ont donné une nouvelle face à la terre”. Sarebbe interessante apprendere di più su questo topos.

34. *Oeuvres complètes*, ed. Didot, Paris 1846, p. 559.

35. “Il semble que la Fable nous représentait la vérité sous le symbole de ce Pro-tée qui se cachait sous mille figures et sous mille apparences trompeuses. Il faut la chercher dans l’obscurité même dont elle se couvre, il faut la prendre, il faut l’embrasser, il faut la saisir.”

36. *Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences* (in *Oeuvres complètes*, cit., p. 579).

37. *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, III, pp. 341 sg. [tr. it. *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964], Nelle sue “Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit” (*Kant Studien*, 48, pp. 525-549), G. Ralfs ha

indicato un rapporto di questo detto giovanile di Nietzsche con alcune formule di Heidegger del tipo: “Il disvelato dev’essere strappato a un velamento, in certo senso dev’essergli sottratto”. Questo si trova segnatamente nell’interpretazione heideggeriana dell’immagine platonica della caverna e dà con ciò alla citazione di Nietzsche il valore di una sorprendente inversione del parallelo, poiché là la caverna è il luogo dell’imprigionamento dell’uomo e la verità non vi è chiusa, mentre qui la verità si è nascosta nella caverna e dev’essere portata fuori. Ne balza in evidenza quanto la formula heideggeriana dello strappare e del rapimento, la cui guida è piuttosto che l’immagine la dubbia etimologia dell’ἀλήθεια, “modernizzi” il concetto platonico di verità, per poi renderlo responsabile della perdita dell’idillio presocratico dell’Essere. Di colpo non corre poi più tanto sino a Nietzsche: “il pensiero di Platone segue il mutamento dell’essenza della verità, il quale mutamento diventa la storia della metafisica, che nel pensiero di Nietzsche ha iniziato il suo incondizionato compimento” (*Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, p. 50) [tr. it. *La dottrina platonica della verità*, Adelphi, Milano 1987], Un’interpretazione della similitudine della caverna deve non solo spiegare ciò che vi si trova, ma anche rilevare ciò che non vi si trova; il neoplatonismo si lascia intendere nella sua genuina problematica proprio come questa segnalazione di ciò che nella similitudine della caverna rimane non chiarito: come è che si arriva alla situazione per cui si ha la caverna e l’imprigionamento? Questo violento trattenere l’uomo lontano dalla luce diurna della verità doveva essere sentito nella sua innaturalità e inessenzialità. Conseguentemente il neoplatonismo ha spiegato il cammino di uscita dalla caverna non come passaggio primario, ma come svolta e ritorno, e la similitudine quindi non come modulo della paideia, bensì della metanoia, della redenzione. Ciò dà all’idea della verità finalmente il suo accento.

38. *Maximen und Reflexionen. Aus den Heften zur Naturwissenschaft*, 430 (Gedenkausgabe, a cura di E. Beutler, ix, 551) [tr. it. cit.].

39. *Maximen und Reflexionen. Aus Wilhelm Meisters Wanderjahren*, 502 (IX, 564) [tr. it. cit.].

40. *Farbenlehre*, Vollst. Ausg. d. theoretischen Schriften,

Tübingen 1953, p. 574 [tr. it. *La teoria dei colori*, il Saggiatore, Milano 2008],

41. *Aus den Heften zur Naturwissenschaft*, 428 (ix, 551) [tr. it. cit.].

42. *Ibidem*, 439 (IX, 553).

43. *Farbenlehre*, cit., p. 576.

44. *Winckelmann und sein Jahrhundert* (xiii, 417). Per il tratto che abbiamo qui messo in rilievo, Goethe è stato a volte comparato con Montaigne. Uno sguardo più preciso e attento alla differenza di coloritura di metafore dello stesso genere potrebbe rilevare la differenza di situazione e posizione storica dei due. Ciò che in Montaigne è ripulsa di una spiegazione dell'esistenza che comincia a formarsi e incombe, è in Goethe un atto di resistenza già rassegnata nel profondo contro ciò che in Newton gli si presenta come "sistema". Quello che Goethe vede rappresentato nelle leve e nelle viti dell'armamentario tecnico-scientifico, in Montaigne ha ancora la figura dell'antica metafora dell'esistenza come scalata e conquista di una montagna, ed è questo cui egli si rifiuta. "Le monde... ne pense rien utile qui ne soit penible: la facilitò luy est suspecte" (III, 13).

3. UNA SEZIONE TERMINOLOGICO-METAFOROLOGICA SULLA NOZIONE DI VERITÀ

Nelle nostre ricerche per la metaforica della verità abbiamo finora delineato delle *sezioni longitudinali* a carattere storico, ovvero - per evidenziare le deficienze del nostro materiale (che tuttavia possono venir misurate solo tenendo presente la difettosità insuperabile di ogni materiale storico) - abbiamo dato una serie di punti sui quali è possibile tracciare una curva. Questo procedimento, anche indipendentemente dalla massa del materiale di fatto proposto, è tanto contestabile quanto insostituibile per tracciare i lineamenti di una metaforologia. Vogliamo tuttavia rendere chiaramente visibile in che consiste la sua contestabilità facendo valere almeno in un punto della nostra sezione lineare l'esigenza ideale di una metodica che resta comunque sempre complementare. Ciò che emerge nella selezione del materiale metaforico pertinente richiede infatti da parte sua, prima che lo si possa e debba fissare effettivamente come punto per quella curva, un'interpretazione del contesto di pensiero nel quale si situa e opera, ricevendone sia i suoi contorni che il colorito. Per rimanere nel nostro primo quadro metodico: noi dobbiamo fare delle *sezioni trasversali* idealmente in ogni settore rilevante della nostra linea, per rendere completamente afferrabile ciò che di volta in volta "significano" le metafore addotte. Tali spaccati possono, a considerarli in se stessi, non essere più puramente metaforologici: essi debbono assumere concetto e metafora, definizione e immagine come unità della sfera d'espressione di un pensiero o di un tempo dato. Poiché la completa disponibilità del materiale si deve inserire nell'economia del luogo assegnatogli all'interno di questo lavoro, la mia scelta, per la quale non starò a disputare, è caduta su Lattanzio. Proprio il fatto che non è una stella di prima grandezza ne fa un oggetto adatto per studi nei quali

conta la comprensione di strutture epocali (non: che fanno epoca). Ciò che è di rango eccezionale richiede criteri specifici e sfugge a una trattazione che lo consideri come mera obiettivazione espressiva. Spiriti come Lattanzio hanno sufficiente “capacità assimilativa” per nutrirsi degli apporti del flusso storico, ma anche una spiccata sensibilità per le nuove cristallizzazioni che corrispondono nell’orizzonte del loro tempo ai problemi e ai bisogni che ne sono il senso, e rientrano così come fattori attivi nel mondo storico, senza tuttavia determinarne una svolta.

Lattanzio ama la metafora della “vis veritatis”; se ne sono già citati due esempi (cfr. sopra, pp. 11, 20). Ma questa proprietà “naturale” del vero non opera traducendosi direttamente in atto dalla sua potenza; essa è vincolata da un ordinamento che diventa afferrabile nel sovrapporsi di una metaforica giuridica a quella della forza. La verità “appartiene” a Dio, “qui fecit omnia”, col che dobbiamo intendere con Lattanzio: *poiché* egli ha creato tutte le cose. Non è quindi il corso di pensiero che abbiamo conosciuto in Tommaso e Vico, essere cioè la *visione intenzionale* del creatore penetrante l’intima struttura della sua opera ciò che fonda il rapporto di verità (cfr. sopra, pp. 2, 27), bensì predomina la nozione giuridica della *proprietà* derivante dalla produzione e con ciò quella della sovrana *disponibilità* su questa proprietà.¹ Nelle prime proposizioni, a strumentazione pienamente retorica, delle *Di-vinae institutiones* è fortemente tematizzato il contrasto fra lo sforzo immane di un’epoca che volgendo alla fine lotta per la verità e l’elargizione generosa di questa verità a una nuova epoca. Là gli spiriti eminenti del passato hanno dato tutto per ottenere la verità: “quicquid laboris poterat impendi, contemptis omnibus et privatis et publicis actionibus, ad inquirendae veritatis studium contulerunt” (I, 1, 1). E questi uomini erano anche ben degni della conoscenza della verità: il sapiente stoico che identifica verità e felicità, viene presupposto per fare risaltare con la sua esistenza, in tutta la sua deludente inanità, la susseguente avversativa, “ma”: “Sed neque adepti sunt id, quod volebant, et operam simul atque industriam perdiderunt: quia veritas, id est arcanum summi dei, qui fecit omnia, ingenio ac propriis sensibus non potest compre -hendi” (i, 1, 5). Per mettere in evidenza il nuovo

carattere di grazia della verità si attribuisce retrospettivamente un carattere di “lavoro” all’antico *otium* contemplativo della filosofia; in confronto con ciò che ora avviene, si vuol dire, la presunta chiarezza dell’essere del passato è diventata oscurità. L’ulteriore motivazione per l’“*arcanum dei*” tradisce un’orientamento su modelli orientaleggianti di dominazione della tarda età imperiale: se l’umana riflessione potesse attingere i piani e le disposizioni di quell’eterna maestà, fra Dio e uomo non ci sarebbe più alcun divario. Dio arrecherebbe pregiudizio alla sua maestà se l’uomo potesse giungere con le sue facoltà a questa conoscenza. Tuttavia Dio volle non lasciarlo errare più a lungo, “*ac sine ullo laboris effectu vagari per tenebras inextricabiles*”. Sembra quasi che la cosa stia così: seppure tutto lo sforzarsi dell’antica filosofia non ha mutato affatto la situazione di diritto, ha tuttavia mosso all’atto di grazia, alla misericordia: “*aperuit oculos eius (sc. hominis) aliquando et notionem veritatis munus suum fecit*” (i, 1, 6). Il dono consiste nella liberazione della “*vis veritatis*” dalla sua legittima custodia.

Non in tutta la sua opera Lattanzio si è attenuto a questo contrasto; altrimenti non avrebbe potuto scrivere molto di più che questa introduzione. Premessa teologica e sommario di dottrina non vanno d’accordo. Affinché l’opera possa procedere si devono concedere agli antichi filosofi sempre più frequentemente “anticipazioni” dall’*arcanum dei*, poiché con questo non c’è possibilità di argomentare. A Lattanzio è soprattutto completamente estranea la specificità di una propria regione di “verità di fede”; il suo concetto centrale dell’atteggiamento cristiano non è neppure “*fides*”, bensì “*iustitia*”, la cui legittimazione deriva da Paolo, mentre la sostanza viene dalla Stoa: “*convertere ad iustitiam*” {*De mortibus persecutorum*, II, 5) è la ragion d’essere della comunità romana attraverso Pietro. La verità è omogenea, e se in generale si deve concedere ai “filosofi” *qualcosa* di questa, in fondo nella sua possibilità è già posto *tutto*, e l’inconsequenza rispetto al primo capitolo delle *Divinae institutiones* è del tutto conseguente, nello stupore espresso più oltre da Lattanzio per il fatto che la filosofia non abbia raggiunto “più” verità: “*Miror itaque, nullum omnino philosophorum exstisise, qui sedem ac domicilium summi boni reperirei*” (III, 11, 5). La “direzione di

sguardo” della filosofia pagana era falsa: Democrito aveva detto che la verità giace sepolta come in un pozzo di profondità infinita, ma questa è una metafora falsa e traditrice, “non enim tanquam in puteo demersa est veritas, quo vel descendere vel etiam cadere illi licebat; sed tanquam in summo montis excelsi vertice vel potius in coelo: quod est verissimum” (III, 28, 24). Finché non si ebbe né alpinistica né astronautica ciò significò l’assoluta irraggiungibilità della verità, mentre si può ben scendere o cadere in un pozzo e così “inciampare” nella verità che giace nella profondità. L’antica filosofia non aveva appunto mai saputo in quale direzione essa doveva cercare la verità; essa non aveva posto attenzione al cenno della natura, nell’incedere eretto dell’uomo, nella posizione elevata del suo capo, e ciò proprio perché Dio stesso aveva in un certo qual modo reso incomprensibile la sua stessa indicazione: “aversos esse arbitror divina providentia, ne scire possent veritatem” (IV, 2,5). Si vede bene quanto sia difficile ridurre a un denominatore la metaforica della maestà e quella della verità. Poiché i pitagorici e gli stoici hanno pur “avuto sentore” del vero (“verum sentiunt”) con la loro dottrina dell’immortalità, e qui la verità sembra una volta tanto poter giacere “sotto”, dato che: “non scientia, sed casu inciderunt in veritatem” (ili, 17, 43). Ma bisogna far bene attenzione ai vocaboli: “sentire” è inteso chiaramente e con pregnanza in senso svalutativo rispetto ad “assequi”, “invenire” e simili. Anche odorato e tatto si qualificano come specie inferiori di contatto con la verità, la quale non può in tal caso venire “verificata” come tale; i filosofi sono riusciti a trovare in parte la direzione giusta, “quasi odore quodam veritatis retenti” (vi, 12, 26) e, in frammenti dispersi in tutte le scuole, “totam igitur veritatem et omne divinae religionis arcanum [...] attigerunt” (VII, 7,14). La Rivelazione non apporta quindi per nulla verità essenzialmente nuove, essa porta solo la sicurezza della distinzione e con ciò la possibilità dell’integrazione “sistematica” dei frammenti sporadici. Lattanzio si contrappone qui alla conclusione che la scepsi accademica deriva dalle differenze dogmatiche delle scuole filosofiche ellenistiche; per difendere la “potenza” della verità egli deve certamente fare un voltafaccia notevole rispetto alla sua tesi iniziale: nessuna setta è tanto fuori strada da non aver potuto

assicurare qualcosa della verità,² e chi raccogliesse tutto ciò, “is profecto non dissentiret a nobis” (VII, 7, 4). Ma potrebbe farlo solo chi possiede la norma della verifica, e questa norma la forniscono i divini “testimonia”.³ Confrontando la dottrina platonica dell’immortalità e quella cristiana, Lattanzio mette in chiaro questa novità di forma, non di materia: “Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspitione collegimus, sed divina traditione cognovimus” (vii, 8, 3). Con ciò il carattere della verità come *arcanum dei*, inizialmente introdotto senza ulteriori determinazioni, è ora spiegato in modo che esso si accorda con l’essenziale natura della verità, l’urgere alla luce, il suo mettersi in luce; Dio non ha vietato ai filosofi la verità come tale, ma ha preservato il criterio della sua conoscenza e con ciò li ha privati del presupposto della sua integrazione.

Un’altra via per rendere giustizia alla tradizione filosofica nella sua presunta azione propedeutica e assicurarsi il suo materiale d’argomenti a conferma della dottrina cristiana, riposa sulla nozione della non-verità, che viene a formare un proprio mondo di essenzialità contraria alla verità. Questo dualismo è venuto a coinnestarsi così strettamente allo sviluppo di tutta l’opera di Lattanzio che difficilmente si possono semplicemente espungere i luoghi nei quali egli conosce accenti eretico-gnostici, i cosiddetti “additamenta dualistica”. Quando in VI, 22, 2 si dice: “itaque fecit omnia deus ad instruendum certamen rerum duarum”, non suona gran che diverso che nella supposta interpolazione (II, 8), dove Dio introduce “duos fontes rerum” e un “malorum inventor”. Anche se formule dualistiche si riferiscono prevalentemente alla sfera etica, esse investono tuttavia anche il rapporto di vero e falso: il “falsum intelligere” circoscrive l’ambito della “sapientia” umana; “verum autem scire divinae est sapientiae” (II, 3, 23). Questo è anche l’aspetto sotto il quale debbono essere considerati i filosofi: “Ita philosophi, quod summum fuit humanae sapientiae, assecuti sunt, ut intelligerent, quid non sit: illud assequi nequiverunt, ut dicerent, qui sit” (II, 3, 24). Qui come nello scritto *De ira dei* (11, 10) Lattanzio si richiama a una interiezione di Cicerone nel *De natura deorum* (I, 32, 91), dove egli esclama che vorrebbe trovare il vero così facilmente come può (certo in un punto per lui di grande

evidenza) mettere a nudo il falso. In questo egli non si sarebbe camuffato da scettico (“non dissimulanter ut Academicus”), ma avrebbe detto francamente la sua opinione poiché “quod adsequi valuit humana providentia, id adsecutus est, ut falsa detegeret”.⁴ In questo passo si ha un’inversione molto caratteristica dei predicati del vero e del falso; non è più il vero che, come nella antica tradizione, “si mostra”, compare, bensì è al falso che si attribuisce questa modalità del saltare agli occhi: “adeo et ipse (se. Cicero) testatus est falsum quidem apparere, veritatem tamen latere”. Solo quando la verità è stata da Dio liberata anche dalla sua riservatezza, appunto nella Rivelazione cristiana, essa arriva a valere nella sua *vis* essenziale. Ciò viene confermato addirittura “sperimentalmente” mediante la constatazione che il numero dei cristiani si accresce di continuo sottraendo adoratori agli dei, ma non diminuisce a sua volta neppure nelle persecuzioni, poiché - così Lattanzio spiega questo stato di fatto - gli uomini possono certamente peccare e contaminarsi con sacrifici imposti, “averti autem non possunt a deo: valet enim vi sua veritas” (*Divinae institutiones*, V, 13,1), “nemo discedit, ipsa ventate retinente” (V, 19, 13). La verità esercita il suo potere, essa stessa, però, è sottratta a ogni violenza, e già per questo non può essere messa in nessun modo sullo stesso piano con le immagini degli dei la cui distruttibilità rimane impunita: “Ubi ergo veritas est? [...] ubi nihil, quod violari possit, apparet” (II, 4,7).

Un ulteriore elemento del complesso costitutivo dell’idea di verità in Lattanzio merita qui ancora la nostra attenzione, poiché esso determina in modo essenziale la funzione della sua metaforica: il rapporto di verità e *retorica*. Lattanzio, egli stesso insegnante di retorica per professione, si trova qui in una posizione difficile; egli si è pienamente reso conto della difficoltà del rapporto, di così grave momento per il primo cristianesimo, fra l’esigenza retorica dello stile e la specificità del tutto eterogenea del mondo scritturale biblico. Egli conosce il “capi auditu” per mezzo delle “compositae orationes et argutae disputationes” e sa che proprio qui il cristianesimo è in svantaggio a causa dei suoi documenti. L’orecchio degli uomini educato alle scuole retoriche diventa incapace di recettività per gli “scripta coelestia: nec quaerunt vera sed dulcia: imo illis

haec videntur esse verissima, quae auribus blandiuntur” (*Epitome*, 57, 6-7). I filosofi hanno a disposizione la “incredibilis vis eloquentiae”, una potenza nelle mani di uomini “ad perturbandam veritatem perniciosi et graves” (*De opificio dei*, 20, 2-3). Ora noi vediamo il conflitto proprio di Lattanzio sempre e ancora nel fatto che egli è dominato da un lato dalla nozione della “vis veritatis” e vorrebbe affidarsi in tutto e per tutto a essa soltanto,⁵ ma d’altro lato la sua personale pratica con la tecnica della retorica e l’esperienza dei suoi successi, di fatto lo inducono a venire in soccorso, un tantino o anche più, della verità. Sempre di nuovo egli cerca formule di compromesso. Nel già citato primo capitolo programmatico delle *Divinae institutiones* egli mette a confronto dottrina del discorso e dottrina di vita: “nec tam de rebus humanis bene meretur, qui scientiam bene dicendi affert, quam qui pie atque innocenter docet vivere” (I, 1, 9). Egli si appella ai greci, presso i quali la fama del filosofo sarebbe stata più grande di quella del retore; ciò significa: Lattanzio ritorna alla dissociazione platonica di filosofia e retorica, diretta contro la sofistica, e dimentica per un momento la sua dipendenza dalla sintesi di ambedue, quale era stata istituita da Cicerone e che in effetti determina la sua propria “soluzione” del problema. Pure poco convincente è la motivazione che il “bene dicere” riguarda solo pochi, il “bene vivere” invece tutti. In fondo egli vuole solo dire che la “sua” nuova verità non avrebbe propriamente “affatto bisogno” di tutto ciò, e questo è, detto all’orecchio di quella Maestà, come un’adulazione di cortigiano, il quale con ciò si procura la franchigia per poter poi farsi valere a suo modo: “quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa; tamen claritate ac nitore sermonis illustranda et quodam modo disserenda est, ut potentius in animos influat, et vi sua instructa, et luce orationis ornata” (I, 1, 10). Nel primo capitolo del terzo libro il problema è ripreso ancora una volta in tutta la sua ampiezza e risolto nel senso della formula del “rinforzo”, sia per poter battere l’avversario con le sue stesse armi, sia anche “quod magis possent credere homines ornatae veritati, qui etiam mendacio credunt, capti orationis ornatu...” (III, 1, 2). E’ un topos del retore Lattanzio, il suo sminuire il suo apporto di eloquenza, per ascrivere tutto lo splendore della sua

esposizione alla cosa stessa, della quale è il rappresentante: “[...] eloquens nunquam fui, quippe, qui forum ne attigerim quidem. Sed necesse est, ipsa me faciat causae bonitas eloquentem: ad quam diserte copioseque defendendam scientia divinitatis et ipsa veritas sufficit” (III, 13, 12). Questa è la perfetta “formula d’unione”; la retorica non si impresta alla verità, essa non è strumento ma espressione; la magnificenza della dizione è lo splendore della verità stessa, immediata traduzione della “cosa” nella lingua e la sua forza di convinzione.

Colui al quale il problema di verità e retorica come si presenta in queste formulazioni sembri antiquato, cerchi ancora sotto il titolo moderno di “verità e stile”. Prescindendo dall’influsso di Cicerone sul configurarsi di questa problematica, non si deve dimenticare che Lattanzio appartiene al novero degli autori che Petrarca ha riletto (esempio che ne canonizzava la durevolezza) e a cui Erasmo dedicò una delle sue esemplari edizioni. Qui non si tratta di “influssi” da citare; ma non si legge forse a distanza di un secolo e mezzo, nel secondo *Anti-Goeze* di Lessing, ancora quasi alla lettera: “Com’è ridicolo [...] ascrivere la superiorità che la verità dà sopra di noi a un avversario, allo stile abbagliante del medesimo! Io non conosco nessuno stile abbagliante, il quale non prenda a prestito, più o meno, il suo splendore dalla verità. La sola verità dà splendore genuino e anche nel motteggio e nella burla sotto sotto deve esserci, almeno come strato arcaico”. La retorica può anche dare il modello di una massima generale, come in Vauvenargues:⁶ la menzogna è in sé debole essa si deve accuratamente occultare, bisogna fare sforzi penosi se si vuole portare a effetto qualcosa mediante raggiri di parole. Tuttavia, si avrebbe torto a concludere che in ciò consista tutta l’arte dell’eloquenza. Riconosciamo piuttosto da questo potere della parvenza della verità quanto sia eloquente la stessa verità e quanto superiore alla nostra arte! ”. “Solo chi sa servirsi abilmente della verità e ne conosce la forza può pensare di essere accorto.” Questa regola di avvedutezza è il residuo di un assioma metafisico; la metafora continua a vivere la sua vitale funzione espressiva per uno di quei presentimenti radicati nell’essere, fondativi di ogni comportamento nel momento stesso in cui essa figura ancora

solo come punto di appoggio pragmatico.

Note

1. L'analogia con la proprietà gioca in tutta evidenza un ruolo essenziale nella motivazione moderna del rapporto di fondazione tra *lavoro* e verità. Il nominalismo del tardo Medioevo, con l'estremismo della sua idea teologica della sovranità divina, ha introdotto, radicandolo profondamente nello spirito moderno, un momento di ferma ripulsa contro le nozioni della "grazia" e del "dono". L'origine dell'acuirsi della riflessione metodologica si trova quindi nel bisogno di non dover accettare e adottare verità, ma di fondarla "funditus denuo", e non nel senso del "fondare" producendo i fondamenti per una tesi, bensì nel senso del produrre la tesi stessa dalle sue fondamenta. Poiché la verità *prodotta* è la verità legittimamente *appropriata*. Qui si vede anche in tutta la sua pregnanza una connessione con la moderna critica della teleologia, la cui robusta aggressività non ha alcun rapporto con il suo significato puramente *teoretico*, quale si dà nella discussione della lettura aristotelica delle quattro cause. Il principio dell'universale teleologia antropocentrica rende impossibile una fondazione metafisica della proprietà privata: questo si mostra chiaramente anche in Cicerone (*De officiis*, 1,7,21-22) nella sua concezione, ancorata allo stoicismo, della "privata nulla natura". Se la natura assicura a tutti gli uomini il loro fabbisogno essenziale, la proprietà è possibile primariamente solo per "occu-patio", e una stratificazione di istituzioni positive si sovrappone allo stato di natura falsificando la situazione. Se però si smonta questa concezione teleologica, se sorge l'idea di una originaria manchevolezza costitutiva e cronica della natura nei confronti dell'uomo, allora il lavoro diventa atto fondativo di proprietà. Locke per primo ha fatto valere questo contro la dottrina dell'origine della proprietà radicata nel neostoicismo, e Rousseau è diventato il più efficace propagatore di questa tesi, la cui qualità decisiva nel provocare rivoluzioni sta nella sua continua applicabilità critica. (Solo a margine è da osservare

che l'eliminazione della proprietà nello stato di comuniSmo si basa su una riproposizione della teleologia stoica, non però come teleologia della natura, ma della società.) La fondazione della proprietà sul lavoro è quindi elaborata implicitamente nella concezione moderna della verità; prima di diventare dominante come teoria giuridica. Ma in precedenza essa è un teologumeno atto a legittimare tutte le riserve di Dio nei confronti dell'uomo. Che solo Dio potesse avere, secondo questa concezione, proprietà in senso assoluto, ha già il suo fondamento nel principio che l'uomo, sia per la metafisica antica che per quella medievale, non può in senso stretto "produrre" nulla. Egli è solo cooperatore della natura o di Dio per il processo di compimento di ciò che già sussiste.

2. "[...] particulatim veritas ab his tota comprehensa est " (VII, 7,7).

3. Dove si riuscì, senza di essi, a "conoscere" la verità, si dette il caso che "se ipsam veritas illustraret suo lumine" (vii, 7, 5); ma ciò viene caratterizzato appunto come *per caso* ("casu"). Strutturalmente i "testimonia divina" assumono qui il ruolo che in Cartesio sarà svolto dal "metodo": ciò che di verità può essere stato trovato "casu" è senza valore sino a che non è stato "verificato", o mediante la norma rivelata o mediante il metodo razionalmente costruito. La differenza è che per Cartesio è caduta la possibilità di fondare quell'accadere con l'autentica forza illuminatrice della verità. Il parallelo emerge forse più chiaro dal luogo corrispondente dell'*Epitome* (64, 6), dove si rinfaccia a Platone, a proposito della sua dottrina dell'immortalità, che: "non per gradus ad eam sententiam descendit", onde avendo egli tralasciato di compiere i passi intermedi ("amputatis mediis") è precipitato direttamente sul vero, "incidit potius in veritatem quasi per abruptum aliquod praecipitium", con la conseguenza che egli "casu, non ratione verum invenerat". Anche qui è metaforico che per i filosofi la verità giaccia "sotto", ma anche in questa direzione il comportamento del ricercatore della verità deve essere misurato, "con metodo", deve essere "descensus", non "praecipitium", altrimenti la profondità diventa abisso: si raggiunge certo la verità, ma non ci si ritrova "sani" in sua compagnia!

4. Per la tecnica della recezione, che intende trarre dalla

propria parte l'autorità di Cicerone, è indicativo che la scepsi ciceroniana appaia come una specie di impostazione metodica, anzi di contro-impostazione, col cui sussidio Cicerone avrebbe espletato il compito "storico", riservatogli nella visuale cristiana, di sminuire criticamente l'antica religione e la dogmatica epicurea. L'idea del "dubbio metodico" sorge come una spiegazione *ex eventu*, in fondo non altrimenti qui che in Cartesio, dove dubitante e chiarificatore sono riassunti in una persona.

5. Così anche nel passo ultimamente citato, dove egli, immediatamente dopo l'"*incredibilis vis eloquentiae*" dei filosofi, chiama in campo la "*vis veritatis*", spronando al coraggio: "*cur desperemus, veritatem ipsam contra fallacem captiosamque facundiam sua propria vi et claritate valituram?*" (*De opificio dei*, 20, 5). Senza dubbio in questo antagonismo di potenze gioca copertamente qualcosa del dualismo caratteristico dell'autore.

6. *Die französischen Moralisten*, cit., I, 112.

4. LA METAFORICA DELLA “NUDA” VERITÀ

Nel passo, citato nel paragrafo precedente, del capitolo primo del III libro delle *Divinae institutiones*, nel discutere il rapporto di verità e retorica, Lattanzio osserva, dicendo della “naturale” *nudità della verità* come Dio la volle, che dall’ornamento retorico essa verrebbe imbellettata in una maniera che sarebbe propria dell’offrirsi della menzogna: “Sed quoniam deus hanc voluit rei esse naturam, ut simplex et nuda veritas esset luculentior, quia satis ornata per se est, ideoque ornamentis extrinsecus additis fucata corrumpitur; mendacium vero specie placet aliena, quia per se corruptum vanescit ac diffluit, nisi aliunde ornatu quaesito circumlitum fuerit ac politum...” (iii, 1, 3). Questo ci porta in un nuovo campo metaforico, nel quale dà documento di sé un aspetto del tutto specifico delle rappresentazioni storiche della verità.

Certamente, si dovrà consentire, il discorso della “nuda verità” è una tautologia, poiché verità è appunto sempre “l’essere spogliata dinanzi a noi” di una cosa.¹ Ma questa metafora non vuole appunto introdurre nulla nel *concetto* della verità; essa proietta oltre e sopra il concetto congetture e valutazioni di una specie molto difficile. La metafora dipende certo nel modo più stretto dalla spiegazione e dalla significazione del vestire come modi di rivestimento o di travestimento in corrispondenza dei quali la nudità si differenzia appunto come smascheramento di un inganno, un togliere la maschera, oppure come disvelamento offensivo del pudore, violazione di un mistero. La verità può avere nella sua veste la sua “cultura”, come l’uomo ha la sua storia culturale essenzialmente nella storia del suo abbigliamento, poiché egli è l’essere che si veste, che non si dà mai apertamente nella sua “naturalità”. Forse che la verità, almeno finché come verità *per* l’uomo deve essere pensata avendo un certo “riguardo” nei suoi confronti, dovrebbe essere insopportabile, nella sua

provocante esposizione “naturale”, per un essere “rivestito”? Forse ciò che s’intende sarà meglio chiarito da un aforisma dai *Theologumena* di Franz Werfel: “La nuda verità, la ‘nuda veritas’, è la concubina dei barbari. La cultura inizia precisamente con il fatto che si ha qualcosa da nascondere, cioè a dire con la presa di coscienza del peccato originale (la foglia di fico di Adamo è il primo documento culturale). La ricaduta nella barbarie comincia precisamente con il fatto che si comincia a scoprire di nuovo ciò che è celato, cioè a dire con la psicologia”. Kierkegaard ne ha dato una descrizione di grande finezza in un appunto di diario del 29 ottobre 1838: “Nei partiti esaltati si manifesta sempre, con una coerenza particolarmente ironica, una grande inclinazione a mostrarsi anche esternamente in *negligé*, ed è qui che emergono i loro pensieri: gli adamiti credevano che per essere completamente liberi si doveva andare in giro nudi-nati e hanno forse creduto che la differenza specifica fra lo stato dell’uomo del Paradiso e quello posteriore consistesse proprio in questo. I sanculotti sono abbastanza noti; in questo momento è in voga poi gente a collo nudo, per ripristinare così lo spirito nordico”.² Nel grande inserto del 1° agosto 1835, del quale ci occuperemo ancora in questo paragrafo, la problematica della “nuda verità” è stata intesa da Kierkegaard in una significazione ancora più radicale.

Originariamente la nudità sembra essere il modo nel quale gli esseri si presentano solo a Dio, solo da lui può esserne sopportata la vista: “Domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae con-scientiae”, grida Agostino,³ per parte sua accettando, facendo propria questa nudità già puramente essenziale, nella modalità della “confessio”, ma anche per farne testimonianza di opera letteraria.⁴ Nell’*Enarrationes in Psalmos* (134, 16) si dice: “Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo. Sed haec nuda sunt deo, quem nihil latet... Ancora Rousseau stilizza così l’inizio delle sue *Confessions*: egli vuole mostrarsi ai suoi simili come un uomo nella naturalezza della sua verità, di una verità che si attiene ancora alla situazione trascendente dell’ultimo giudizio, poiché crede di potersi confrontare con la vista dell’intimità svelata, quale ha dell’uomo lo Spirito eterno. Anche gli altri uomini sono chiamati a testimoni, ma solo perché

l'autocensura dà il modello secondo il quale tutti quanti debbono tradursi nella situazione del giudizio: "Ciascuno di essi scopra ai piedi del tuo trono il suo cuore con la stessa veracità, e chi di loro ancora osi, si faccia tranquillamente avanti e dica: 'Io fui migliore di quell'uomo ! '". La scena del giudizio della nuda verità umana è mezzo stilistico per un appello alla solidarietà della nudità, da parte di un escluso dalla società. La nudità nell'ipotetico stato finale della storia dell'uomo corrisponde in Rousseau alla nudità postulata nell'inizio, quale egli se la ricostruisce "en dépouillant cet être ainsi constitué de tous les dons surnaturels qu'il a pu recevoir, et de toutes les facultés artificielles qu'il n'a pu acquérir que par de longs progrès: en le considérant, en un mot, tel qu'il a dû sortir des mains de la nature... La società umana si è venuta formando dallo stato individualistico delle origini come un complesso sistema di travestimenti, che il critico dello stato, denunciandone il carattere fittizio, strappa via, come se fosse già giunto il momento di quel giudizio nel quale tutti debbono stare di nuovo nudi. Il concepire il vestimento come travestimento che si può strappare di dosso o gettare via o smascherare, è l'inizio della disidentificazione sociale. Cento anni prima della Grande Rivoluzione il presidente Miron, del Terzo Stato, aveva esclamato nell'assemblea degli Ordini: "Se Vostra Maestà non provvede (cioè: non pone rimedio all'oppressione del popolo da parte della nobiltà) potrebbe accadere che al popolo cada la benda dagli occhi e che esso capisca che un soldato non è altro che un contadino con un'arma in mano...".⁶ Il discorrere della nuda verità fu nell'età moderna primariamente una forma borghese in polemica con il mondo di paludamenti della nobiltà e del clero, ma che poté venir ripresa da ogni successivo ceto che si credette ignudo e voleva strappare le vesti degli altri come travestimenti. Il *Kommunistisches Manifest* ha indicato con tutta chiarezza quale sia stata l'operazione iniziale della borghesia: "La borghesia là dove è giunta alla supremazia, ha distrutto tutti i rapporti feudali, patriarcali, idillici. Essa ha lacerato senza misericordia i variopinti legami feudali, che avvicinavano gli uomini ai loro naturali superiori, e non ha lasciato sussistere fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse, che il 'pagamento in contanti' privo di ogni sentimento [...] la borghesia ha

spogliato della loro *parvenza sacra* tutte le attività fino ad ora tenute in onore e oggetto di religioso rispetto. Essa ha trasformato il medico, il giurista, il parroco, il poeta, l'uomo di scienza in suoi salariati". Rousseau aveva creduto che l'uomo vero e naturale sarebbe apparso in scena qualora si strappassero gli involucri all'uomo socialmente travestito; Marx scopre che con questa spoliatura rimangono solo la *merce* e l'*interesse*, una nuova veste di occultamento dell'uomo quindi, che ha solo bisogno di essere a sua volta lacerata per portare finalmente in scena l'uomo come tale, nella sua nuda verità. È sempre la stessa ricerca moderna della "natura naturale", che non finisce mai di strappare e conduce davanti a sempre nuove quinte.

Già Pascal aveva penetrato questa dialettica di travestimenti sociali e "nuda verità". Per lui il travestimento è espressione del carattere fattuale di ogni ordinamento autonomo della coesistenza umana, della inessenzialità delle sue leggi quali mere regole di gioco.⁷ Egli ha letto in Montaigne, nel LXII capitolo degli *Essais*, che l'autore si stupisce del fatto che nel valutare un uomo noi non procediamo come nell'acquisto di un cavallo: "Vous le veoyez nud et à decouvert". Noi apprezziamo l'uomo per tutto quello che egli non è, per il seguito, la casa, il credito, le entrate: "tout cela est autour de luy, non en luy". Il nostro sguardo è deviato da immagini, abiti, insegne posticci; esso è irretito nell'inautentico, alla lettera: "Pourquoy estimant un homme, l'estimez vous tout enveloppé et compaqueté? Il ne nous fait monstre que des parties qui ne sont aucunement siennes, et nous chache celles par lesquelles seules on peut vrayement iuger de son estimation". Montaigne incita i suoi lettori a insistere sulla nuda verità dell'uomo, anche se si arresta un poco prima: "qu'il se presente en che-mise". Pascal si oppone con veemenza e ripetutamente: "Cela est admirable: on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle et suivi de sept ou huit laquais [...] cet habit, c'est une force".⁸ A Pascal sembra ridicolo che Montaigne chieda una motivazione per questo gioco di distanziamento, che ne chieda la ragione ("d'en demander la raison"). La fantasia ha aiutato gli uomini a venire a capo dell'impossibilità pratica della loro uguaglianza, dal momento che non si può trovare un ordine di rango

essenziale: “Obéissance - de fantaisie” (310). Pascal ascrive alle sane vedute del popolo che esso abbia distinto gli uomini dall’esteriorità, poiché questo è il solo criterio razionale - “cannibales se rient d’un enfant roi” (324). Il grande frammento 82, che ha come intestazione *Imagination*, tratta delle immagini con cui rivestiamo la condizione effettiva del mondo umano, dello scenario di preziose figure sociali nel quale noi ci troviamo inseriti. Ciò che tenterà l’illuminismo, qui è designato come inane: “Jamais la raison ne surmonte l’imagination alors que l’imagination démonte souvent tout à fait la raison de son siège”. Le vesti rosse dei giudici, gli ermellini che essi indossano, i palazzi di giustizia nei quali officiano, i gigli nei loro stemmi, “tout cet appareil auguste”, tutto tradisce un sapere di questo segreto del travestimento. Se i medici possedessero l’arte effettiva del guarire, non avrebbero bisogno delle loro berrette e dei roboni troppo ampi, a quattro drappi. I potenti praticano lo stesso modello con altri mezzi, con trombe e tamburi e guardie. “L’imagination dispose de tout; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde”. Giustizia e verità sono due punti troppo delicati perché i nostri rozzi strumenti possano toccarli. Ma l’uomo ha la fortuna di essere fatto in modo “qu’il n’a aucun principe du vrai et plusieurs excellents du faux”. Da questa posizione Pascal ha visto con scetticismo il montare dell’uso indiscriminato della ragione, il suo attenersi alla “nuda verità”: “[...] quando un qualsiasi soldato acciuffa la berretta di un primo presidente e la getta dalla finestra. ..” (310).

Attraverso il *medium* della metaforica il rapporto della verità quale si mostra nella nostra tradizione appare molto più equivoco di quanto possa risultare da un’analisi sistematica a livello terminologico. Nella linea dello scetticismo si era certamente addotto tutto quanto può farci dubitare e disperare di poterci impadroni-re della verità o anche solo di una parte di essa, e una felicità nella rassegnazione, rispetto all’esigenza teoretica, era sembrata da preferirsi allo sforzo di raggiungere l’impossibile. Ma se la verità, nell’ipotesi che sia raggiungibile, possa effettivamente costituire la felicità dell’uomo o renderla completa, questa è ancora una questione che essendo appunto teoreticamente insolubile, senza sbocco, è forzata a trovare risposta solo sulla linea della metafora. Che l’autoesibizione

della verità potesse essere intollerabile all'uomo, come il nudo, l'epoca cristiana ne fu in certo modo avvertita nel carattere stesso dei suoi testi documentari: lì infatti si ebbe riguardo all'uomo facendo ricorso alle immagini. Tommaso d'Aqui-no pone espressamente la questione della necessità del discorso traslato nella Bibbia⁹ e afferma: "In sacra scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium". Questo "sub" ha un duplice significato: intende il "veicolo" della Rivelazione e intende lo "scudo" della Rivelazione ("per huiusmodi divina magis oc-cultantur indignis" [ad 3]). Questa dialettica metaforica si appoggia alla dottrina aristotelica della conoscenza: "est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat...". Pare che al "veicolo" si possa rinunciare, che la metaforica biblica non sia assoluta: "[...] radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur [...] sed remanet in sua ventate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilium" (ad 2). Quindi ciò che in un luogo della Scrittura è detto "sub me-taphoris" in un altro luogo viene detto "expressius", così che prima poteva trattarsi solo di una "occultatio figurarum utilis". Tuttavia si parla anche di una "necessitas" (ad 1) che va oltre l'uso poetico delle metafore ("propter repraesentationem"): "propter necessitatem et utilitatem". Ma ciò rimane senza fondamento e non è pensato sino in fondo; le premesse aristoteliche non consentivano spazio per una penetrazione del problema della "lingua" di una Rivelazione divina. Sono ancora degli aristotelici, di strettissima osservanza averroistica, quelli che, nell'uso linguistico del primo umanesimo, ci si presentano come "solius nudaе ve-ritatis amatores",¹⁰ e precisamente nel senso che comporta il fondersi delle immagini poetiche degli antichi autori e delle immagini consacrate dalla Bibbia in un *'unica* sfera, quella degli occultamenti e travestimenti della verità, che ora sono contestati e vanno invece difesi con uno schieramento unitario contro la nuova volontà di verità priva di ogni riguardo. A questa sfera si riferisce il concetto umanistico di "sapientia" nella sua contrapposizione, che solo Cartesio scoprirà, alla "scientia". Ma in questa dissociazione di "sapienza" e "scienza" (quest'ultima tuttavia non ancora nel

suo intendimento moderno), di umanesimo e aristotelismo, il *pathos* della “nuda verità” si viene configurando come contrassegno stilistico di un nuovo tipo di volontà di conoscenza priva di ogni riguardo. Le *Invectivae contra medicum* del Petrarca ne mostrano traccia: la famosa lettera di Pico della Mirandola a Ermolao Barbaro, del 1485, indica espressamente le due posizioni, nel momento in cui Pico fa il rendiconto dei sei anni che egli stesso aveva dedicato a studi aristotelico-averroistici.¹¹ Egli fa interloquire uno scolastico di finzione con un discorso indirizzato al destinatario, discorso che è una difesa della “nuda verità”, la cui lingua è consapevolmente “barbarica” e scevra di immagini, anche se il suo campione non disprezza le immagini: “E' lecito a una vergine onorata imbellettare il suo volto?”. Può il filosofo avere qualcosa a che fare col retore, la cui magia consiste nel “poter dare a ogni cosa un aspetto diverso da quello che realmente ha”, e che deve intendersi nell'arte di “imprestare al falso la parvenza della verità e gabellare ai suoi uditori pure invenzioni come fossero realtà”? Da questo punto di vista ci si richiama ai difetti stilistici della Bibbia, che avevano dato tanta pena ai Padri: “Perciò noi vogliamo piuttosto andarcene in giro scarmigliati...”. Qui il profondo sospetto moderno nei riguardi della lingua appare indirizzato primariamente non tanto contro di essa come veicolo quanto come veste della verità: se Pitagora avesse potuto comunicare i suoi pensieri altrimenti che con la lingua, per esempio con lo sguardo, non gli sarebbe venuta alle labbra neanche una parola; così anche per noi “non è nostro compito abbellire i nostri scritti, ricoprire i nostri pensieri di eleganti mantelline [...], ma dobbiamo dire solamente e semplicemente la verità”. Ma non per chiunque, bensì solo per colui il cui sguardo è capace di reggere alla vista dell’“interno” delle cose quando sia messo allo scoperto: “L'amaro delle nostre parole impedirebbe alla plebe di contaminare i nostri pensieri. Chi ha un tesoro da nascondere lo ricopre nella fretta con cenci e spazzatura, affinché chi passa non se ne accorga e se ne impadronisca, e lo mostra solo a chi stima degno. Così anche i filosofi avvolgono di un velo le loro ricerche e i loro pensieri, poiché essi non vogliono né il riconoscimento del volgo né la partecipazione alle loro conoscenze”. La nuda verità è anche qui ancora riservata agli

iniziati. Questa riserva degli “specialisti” ha preso il posto di quella divina: la scienza comincia a valersi dei diritti sovrani della divinità. Ma potrà anche conservarli?

L'età moderna rinuncia di principio, in forza del concetto normativo della “obiettività”, a ogni riserva rispetto alla verità: appena questa sia stata strappata, forzandola, all'oggetto, essa diventa proprietà pubblica dell'umanità, cosa accessibile, per principio, a chiunque; conoscere e “pubblicare” è per il ricercatore moderno di professione la stessa cosa o quasi, e il nudo barbarico rimane il contrassegno stilistico di una tale “pubblicità”. Già nel primo saggio di Bacone si dice: “truth is a naked and open day-light that doth nor shew the masks and mummeries and triumphs of the world”. Il piglio della nuova conoscenza si intende come disvelante in confronto delle epoche precedenti: “Non è *senza* fondamento che si loda Aristotele, al quale la natura non si è mai mostrata se non sotto un velo?”, così rima il giovane Lessing.¹² La verità è nuda solo finché la vigilanza dello spirito “illuminista” ve la costringe e ne scopre le nuove astuzie per celarsi: il conflitto dei punti di vista deve mantenere vigile lo “spirito di esame”, affinché “impedisca alla menzogna imbellettata di consolidarsi al posto della verità”, così è detto nella prefazione a “Come gli antichi si figuravano la morte” (V, 672). Proprio in questo luogo si afferma ancora qualcosa di molto importante a proposito del concetto di verità dell'età moderna: la qualità formale della verità disvelata è come tale essenziale, non un qualsivoglia grado di “importanza” nel contenuto materiale di questa, perché “come status della nostra conoscenza [...] una verità è importante quanto un'altra”. La conoscenza non si giustifica dal conosciuto, ma è essenzialmente autoconferma dello spirito umano; di qui il consistere della ragione nell’“unconditional surrender” della nuda verità. Anche la religione trae la sua norma da questo “tipo” di verità. Nello scritto di Toland del 1702 *Christianity not Mysteriorious*, il merito storico di Gesù è che “he stripp'd the Truth”, per rendere con ciò la verità “easy and obvious to the meanest capacities”.

La metafora della “nuda verità” appartiene all'autocoscienza della ragione illuministica e alla sua pretesa di dominio;¹³ più sottili distinzioni estetiche per questi velami che debbono venir strappati, cadono via, ovvero, là dove se ne

facciano, ciò tradisce già un altro senso di comprensione storica, come nella differenziazione di “velamento” e “travestimento”, che Winckelmann adduce nel suo *Versuch einer Allegorie* del 1766: “[...] infine poiché fra i greci la sapienza cominciò a diventare più umana e a parteciparsi ai più, essa gettò via il riparo che ne rendeva difficile il conoscerla, ma rimase tuttavia travestita, pur senza velame, cosicché essa era riconoscibile per coloro che la cercavano e la osservavano, e in questa figura essa appare notoriamente nei poeti...” La scoperta della *storia* nel pieno dell'Illuminismo e in contrasto con il suo corso è la scoperta dell'illusione della “nuda verità” o della nudità come illusione, il superamento della metafora e il suo rinnovamento orientato a vedere i “travestimenti” della verità non più radicati nel bisogno retorico di decoro o nella fantasia poetica, anzi in generale non più come “apporti” accidentali da eliminare, ma tali da costituire il modo di manifestazione della verità. Ha già quasi il suono di un anacronismo illuministico l'affermazione di Ranke nella sua critica al Guicciardini: “Noi dal nostro canto abbiamo un altro concetto della storia. La nuda verità senza alcun abbellimento...”.¹⁴ Ha però valore esemplare che proprio là dove l'età moderna, nei suoi inizi e nel suo culmine, credette di essere pervenuta al nucleo puro dell'in-sé-essente, nella conoscenza matematica della natura, ritorni la metafora del rivestimento: ciò che sembrava nudità si rivela un “abito ideale”, che noi adattiamo, combinandolo su misura, nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale del “mondo della vita”: così Edmund Husserl nella sua interpretazione di Galilei.¹⁵ Da un preteso fenomeno soltanto estetico¹⁶ si è sviluppato un carattere fondamentale della vita storica stessa; l'occultatezza della verità sembra garantirci il nostro poter vivere: “La verità è la morte”, scrive il vecchio Fontane a sua figlia Marta (24 agosto 1893). “Bisogna essere morto per vedere nude le cose”, annota una mistica moderna.¹⁷

Le ultime due citazioni ci portano alla scoperta che nel pieno della modernità si è venuta configurando una forma di scepsti che non ha equivalente nella precedente storia dello spirito: un dubbio non tanto per la raggiungibilità della verità quanto primariamente per il senso umano del raggiungimento,

per la sostenibilità della pretesa da parte dell'uomo alla "nuda verità". Non si mette solo in questione l'esteriore "tollerabilità" della verità, come insinua Breitinger supponendo per la metafora una funzione di "difesa":¹⁸ "Come un medico accorto indora o inzucchera le pillole amare: così pure devono procedere coloro che vogliono adoperare la verità come espediente per promuovere la felicità degli uomini". No, proprio l'attitudine di questi "ammenicoli" alla "promozione della felicità", soggiace alla scepsti. Fin troppo noto è il detto di Lessing, "Se Dio nei suoi diritti... ma si dovrebbe leggere anche ciò che precede a fondamento di quel passo."¹⁹ "Non la verità che uno possiede o presume di possedere, bensì lo sforzo sincero con cui egli si è applicato per venire a capo della verità, fa il valore dell'uomo. Poiché non per il possesso, ma per l'incalzante ricerca della verità le sue forze si accrescono, e solo in questo consiste la sua sempre più grande perfezione. Il possesso ci fa inerti, ottusi, superbi. " Bisogna leggere con molta attenzione per avvedersi che il soggetto logico eminente di queste proposizioni non è la verità, ma il "valore dell'uomo". La misura in cui dovrà darsi la verità non viene affatto determinata dal valore intrinseco di questa, bensì dalla sua funzione di iniziazione e provocazione all'espansione, alla realizzazione, all'affermazione di sé dell'uomo. Il carattere di "lavoro" della verità, lo "sforzo sincero" di dedizione a essa che si richiede, è elevato qui a valore nettamente positivo e rivendicato in proprietà, al punto che il processo svaluta ed estrania da sé il risultato - cioè "la nuda verità" : "[...] la nuda verità per te solo! ", dice Lessing rivolto a Dio, nella conclusione del famoso passo. Il problema del rapporto umano con la verità ha occupato Lessing lungo tutta la sua vita; già nella commedia giovanile, *Der Freigeist*, se ne trova una formulazione molto esplicita (IV atto, scena 3):

ADRASTO: [...] Non mi è possibile credere che la verità possa essere cosa comune; altrettanto impossibile che credere che possa essere giorno tutto in una volta su tutta la terra. Ciò che in sembianze di verità si trascina fra tutti i popoli, e viene accolto anche dai più stupidi, di certo non è per nulla verità, e si può tranquillamente mettere mano a svestirla: così si vedrà che ci sta davanti nudo il più ributtante errore.

JULIANE: Quanto sono miseri gli uomini e quanto ingiusto il loro Creatore, se lei ha ragione, Adrasto! O non c'è nessuna verità, o essa deve essere di tal fatta che possa essere appresa dai più, anzi da tutti, almeno per l'essenziale.

ADRASTO: Non dipende dalla verità che essa possa diventare tale, ma dagli uomini. Noi dobbiamo vivere nel mondo, felici; per questo siamo stati fatti; solo e unicamente per questo. Ogni volta che la verità è di impedimento a questo grande scopo finale, in tal caso si è tenuti a metterla da parte; perché solo pochi spiriti possono trovare la felicità nella verità stessa...

Anche la critica roussoiana della scienza procede dal dubbio sull'essenzialità del suo bisogno di verità. L'occultarsi della verità nella profondità del pozzo (secondo la metafora di Democrito) non è per lui di incoraggiamento a uno "sforzo sincero", bensì - con una esplicazione teleologica - una traccia della disumana indifferenza della verità nascosta: "sommés-nous donc faits pour mourir attachés sur les bords du puits où la vérité s'est retirée? ".²⁰ Secondo un'antica tradizione, trasmessa dagli egizi ai greci, l'inventore della scienza sarebbe un "dieu ennemi du repos des hommes". Qui, in contrasto con la concezione di Lessing, il processo di ricerca è ancora più pericoloso del risultato: in tutta verosimiglianza il ricercatore è disperatamente in svantaggio, poiché il falso consente un'infinità di combinazioni, mentre la verità ha solo *una* modalità di essere: "Par combien d'erreur, mille fois plus dangereuses que le vérité n'est utile, ne faut-il point passer pour arriver à elle?". E per concludere, l'obiezione di maggior peso: "Si par bonheur nous la trouvons à la fin, qui de nous en saura faire un bon usage? ". Convertita in spiccioli, la metafora della verità nel pozzo si riduce per Rousseau praticamente a questo: lasciamovela giacere. La profondità del pozzo ci preserva dal dovere affrontare il problema della sua nudità.

La grande nota di diario di Kierkegaard, del 1° agosto 1835, afferra la metafora della "nuda verità" nel suo aspetto più radicale: l'indifferenza dell'oggettivo nei confronti di *questa* vita che è unica, la sua infecondità per la domanda che si pone Kierkegaard, quella della "destinazione" della sua vita. Si tratta di "trovare una verità che sia verità per *me*, di trovare l'idea

per la quale io voglio vivere e morire. A che mi servirebbe se io trovassi una verità cosiddetta oggettiva [...] se io potessi costruire un mondo, nel quale non vivrei, ma che terrei solo per farlo vedere agli altri, [...] poter esplicare molti singoli fenomeni se poi non avessero *per me stesso* e per la *mia vita* alcun significato più profondo? [...] A che mi servirebbe che la verità mi stesse davanti *nuda* e *fredda*, indifferente a che io la riconosca o no, suscitando piuttosto un brivido angoscioso anziché un sentimento di fiduciosa dedizione? [...] E' questo che mi manca, ed è per questo che sto qui come un uomo che abbia raccolto le masserizie e preso in affitto un'abitazione, ma non abbia ancora trovato l'amata che dovrebbe condividere con lui felicità e infelicità della vita". La metafora della nudità presuppone una relazione d'essere-l'uno-fuori-dell'altro, una relazione da *voyeur*, mentre Kierkegaard è alla ricerca di verità *nella quale* egli possa vivere. Le sue cognizioni fino allora gli avrebbero apportato soddisfazione solo nell'attimo della conoscenza, ma senza lasciare in lui nessuna traccia più profonda. "Mi sembra non di aver bevuto dalla coppa della sapienza, ma come di esservi caduto dentro." Nella predica *L'ultimatum*, che chiude *Aut-Aut*, si dice di questo concetto della verità: "[...] si può aver conosciuto più volte una cosa, essercisi provati, eppure: solo il profondo moto interno, solo l'indescrivibile commozione del cuore, soltanto ciò ti dà la certezza che ciò che conosci ti appartiene, che nessuna potenza può strappartelo; perché solo la verità che ti edifica è verità per te".

Note

1. Ortega y Gasset, "Über das Denken", in *Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen*, Stuttgart 1955, p. 126.

2. Una spiegazione, un po' diversa, ma qui assai pertinente, della nudità di quei settari la trovo accennata in una recensione di E. Voegelin (in *Philosophische Rundschau*, I, p. 34): "Allorché dei settari adamiti furono informati dalla loro coscienza che la nuda verità di Dio avrebbe trovato il suo simbolo migliore nel fatto di andare in giro senza vestiti, anche

Roger Williams stesso si trovò costretto a rinchiudere in prigione i nudi simboli della verità”.

3. *Confessiones*, X, 2,2.

4. *Confessiones*, X, 1, 1: “Volo eam (se. veritatem) facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus”. La funzione del lettore, che assiste a questo scoprimento, è di testimonianza e deve escludere la “curiositas”. Solo così è possibile un rapporto dell’uomo con la nudità dell’altro, non come “interesse psicologico”.

5. *Discours sur l'inégalité*, I (Philosophische Bibliothek, Hamburg, voi. 243, p. 84) [tr. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, Editori Riuniti. Roma 2006].

6. Cit. da Karl J. Burckhardt, *Richelieu*, 12* ed., München 1947, p. 65 [tr. it. Mondadori, Milano 1973].

7. Cfr. H. Blumenberg, “Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal”, in *Philosophisches Jahrbuch*, 57, 1947, pp. 413-430.

8. *Pensées*, ed. Brunschvicg, 315 [tr. it. *Pensieri*, Einaudi, Torino 1980].

9. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 9: “Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris”.

10. Richard d'Angerville von Bury (1265-1345), *Philobiblion*, cit. da G. Toffanin, *Storia dell'umanesimo*, 2* ed., Bologna 1952, voi. II, p. 65: “Omnia genera machinarum, quibus contra poetas solius nudae veritatis amatores obiciunt, duplici re-felluntur umbone: quia vel in obscena materia gratus cultus sermonis addiscitur, vel, ubi ficta vel honesta sententia tractatur, naturalis vel historialis veritas indagatur sub eloquio typicae fictionis”. Si osservi la metaforica della violenza “meccanica” applicata per caratterizzare gli avversari del velame poetico, e non sfugga quanto appaia innocente, al paragone, lo “scandaloso” oggetto dei poeti, di fronte alla duplicità di questi amatori della “verità” che non vogliono farsi vedere se non nudi.

11. “Joannes Picus Mirandolanus Hermolao Barbaro”, in *Omnia quae extant opera*, Venetiis apud Hieronymum Scotum, 1557, ff. 61-62; tr. ted. in *Ausgewählte*, a cura di V.A. Liebert, Jena 1905, pp. 96-110 [tr. it. in G. Semprini, *La filosofia di Pico della Mirandola*, Milano 1936]. Cfr. inoltre G. Toffanin, *op.*

cit., pp. 279 sgg.

12. Da una poesia “Al Signor M.” (in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, 1,189).

13. Mi sia concesso di dimostrare questa connessione ancora con una testimonianza poetica moderna; nel suo romanzo su Giuseppe, Thomas Mann fa dire a Giacobbe rivolto a Eliezer: “Io ero puro, ma Dio mi ha immerso tante volte nel fango, e gente simile si attiene alla ragione perché non sa che farsene di pie menzogne e di palliamenti e lascia che la verità vada nuda” (*Joseph und seine Brüder*, ed. di Stoccolma, I, pp. 718 sg. [tr. it. “Giuseppe e i suoi fratelli”, in *Opere*, Mondadori, Milano 1964, voi. 6, i, p. 817]).

14. Cit. in E. Kessel, “Rankes Geschichtsauffassung”, in *Universitas*, II, 1947, p. 920.

15. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana*, VI (Haag 1954), 51 [tr. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2008].

16. Un aforisma di La Rochefoucauld segnala il limite dell'estetica (in Schalk, *Die französischen Moralisten*, cit., I, 35): “Ci sono menzogne così ben camuffate, che giocano con tanta naturalezza il ruolo della verità, che il non lasciarsi ingannare equivarrebbe a mancanza di giudizio”.

17. S. Weil, *La Pesanteur et la Grace*, ed. ted. München 1952, p. 144 [tr. it. *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano 2002].

18. *Kritische Dichtkunst*, Zürich 1740, p. 166. Per la metaforologia è importante anche lo specifico trattato di Breitinger, *Kritische Abhandlung von der Natur, den Absichten und dem Gebrauche der Gleichnisse*, Zürich 1740.

19. *Eine Duplik* (in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Riila, VIII, 27) [tr. it. “Una controreplica”, in *Religione e libertà*, Morcelliana, Brescia 2000].

20. *Discours sur les sciences et les arts*, II (Philosophische Bibliothek, Hamburg, vol. 243, pp. 28 sg.) [tr. it. *Discorsi sulle scienze e sulle arti*, Rizzoli, Milano 1997].

5. “TERRA INCOGNITA” E “UNIVERSO INCOMPIUTO” COME METAFORE DEL MODERNO ATTEGGIAMENTO NEL MONDO

La funzione pragmatica della metafora assoluta vorrei dimostrarla ora alla luce di due esempi molto specifici, quello della metafora della “terra incognita” e quello della metaforica del “mondo incompiuto”. Per ambedue è caratteristico che esse derivino da “esperienze” storiche ben determinate: l’una assume metaforicamente il dato dell’età delle scoperte, il fatto che il “mondo conosciuto” da secoli in misura pressoché costante, che sembrava avesse solo ai margini alcune zone non conosciute, veniva a grado a grado rivelandosi come un piccolo angolo della terra; l’altra trae dalla nuova rappresentazione della cosmogonia evoluzionista, dalla considerazione analogica dell’universo come parte di un’opera di fabbricazione, la conseguenza metaforica di un “compito” riservato all’uomo, consistente nel portare a compimento l’opera ancora lasciata a metà. “Sviluppo” è nozione che cammin facendo, attraverso la metafora, assume significato *transitivo*; l’opera preliminare della natura viene trasformata in quadro operativo per la prestazione dell’uomo.

Nel secolo XVII è di moda la metafora *americana*. Nella Prefazione alla sua *Pseudodoxia*, Thomas Browne parla di “America and untravelled parts of Truth”, del nuovo, inatteso più vasto mondo della verità. Joseph Glanvill scrive similmente in *The Vanity of Dogmatizing* (1661): “there is an America of secrets, and unknown Peru of Nature, whose discovery would richly advance them, is more than conjecture”. Abraham Cowley, il cui poema epico *Davideis* presenta già una storia della creazione di influsso newtoniano su una base ancora tolemaica (1656), in una poesia si rivolge a Hobbes:¹

The Baltik, Euxine, and the Caspian
And slender-limbed Mediterranean,
Seem narrow creeks to thee, and onely fit,
For the poor wretched fisher-boats of wit.
The nobler vessel the vast ocean tries,
And nothing sees but seas and skies,
Till *unknown regions it descries*;

Thou great *Columbus* of the golden lands of new
philosophies.

Thy task was harder much than his,
For thy *learned America* is
Not onely found out first by thee,
Und rudely left to future industrie;
But thy eloquence and thy wit
Has planted, peopled, built, and civiliz'd it.

La sensazione, il presentimento che i continenti decisivi per la mappa della verità non siano ancora stati scoperti, o siano stati appena delineati nei loro tratti di contorno, operano in modo determinante sulla coscienza, suscitano una “attendo animi”, uno stato di tensione che vede in tutto ciò che è nuovo solo i promontori e gli arcipelaghi di continenti. Ancora una volta è Thomas Browne a includere la scoperta della “terra incognita” dell’interiorità umana in questa metaforica:² “Io non potrei mai acquietare la mia sete di contemplazione con quelle meraviglie universalmente note, quali sono le maree, le inondazioni del Nilo, la direzione Nord dell’ago magnetico; e mi sono affaticato a trovare il corrispondente nelle opere della natura a noi più vicine e abitualmente trascurate, il che io posso fare senza viaggiare lontano, nella mia propria cosmografia. Noi portiamo già dentro di noi le meraviglie che cerchiamo fuori, *in noi è l’Africa*, con tutti i suoi prodigi... Montesquieu, il quale nel discorso accademico del 1717 già citato (vedi sopra, p. 30) lamenta che sembra sia subentrato un esaurimento nel repertorio di segreti della natura, confronta questo processo con la scoperta di “un nuovo mondo” in un’età ormai sorpassata, quando gli scopritori beneficiavano a piene mani delle ricchezze accumulate e lasciavano ai loro successori

soltanto la foresta e i selvaggi. Ma questo quadro è solo lo scuro fondo retorico per l'incitamento che l'Accademico ne fa seguire: "Cependant, Messieurs, ne perdons point courage: que savons-nous ce qui nous est réservé? Peut-être y a-t-il encore mille secres cachés: quand les géographes sont parvenus au terme de leurs connaissances, ils placent dans leurs cartes des mers immenses et des climats sauvages; mais peut-être que dans ces mers et dans ces climats il y a encore plus de richesses que nous n'en avons".³ Un parallelo a questo metaforico aprirsi agli orizzonti di nuove attese lo troviamo, nella sfera estetica, in Lessing, nella sua recensione di un "commiserevole romanzo",⁴ il cui autore aveva lamentato, nella prefazione, che "non ci sia ormai nulla di nuovo, tutto è stato sfruttato a fondo, eccetto la curiosità"; il recensore ritiene del tutto infondata questa scusa: "Nel mondo delle invenzioni poetiche un genio troverà sempre un territorio che sembra sia stato riservato per le sue scoperte". Quanto sia caratteristica la metaforica della terra incognita per l'"intenzionalità" di coscienza specifica della prima età moderna, lo notiamo proprio quando essa ci viene incontro nel nostro secolo come espressione della consapevolezza della coscienza di indagine. Quando per esempio Husserl già nel 1907 paragona i primi passi del suo metodo fenomenologico allo sbarco sulle coste di un "nuovo territorio", sul quale vale la pena di metter piede e prenderne possesso,⁵ oppure quando egli designa, nella sua trattazione della *Krisis*, l'ἐποχή metodica come "il portone d'accesso oltrepassando il quale si può scoprire il nuovo mondo della pura soggettività",⁶ a noi sembra che ciò segnali un sentimento di sé alquanto anacronistico che potrebbe appartenere all'inizio della nostra epoca. E questo indizio si conferma poi in modo stupefacente, se si esamina più da vicino il procedere di Husserl nel dare spiegazione di questa sua posizione, ritrasponendosi di continuo al posto di Cartesio.

Per riprodurre lo specifico sentimento dei primi secoli dell'età moderna riguardo alla proporzione fra il noto e l'ignoto, l'antico e l'istanza del nuovo, non basta di certo un'isolata disamina metaforologica. Essa mette in luce solo il particolare stato di presentimento, la tensione, l'atmosfera di aspettazione di un mondo che si crede all'inizio di un accrescimento incommensurabile di conoscenza e lo traduce in

lavoro, metodo, energia. Le metafore esibiscono il campo i cui dettagli dovrebbero fornirli le ricerche terminologiche. Basti solo pensare al mutamento di valore del concetto di *nuovo* e di *novità*, muovendo dallo stadio documentato dal Petrarca, il quale assicura che egli non dice niente di nuovo (*Epistolae familiares*, VI, 2) ed esprime l'opinione (a Carlo IV) che la novità dovrebbe in ogni caso suscitare sospetto (*ibidem*, X, 1). Questo è un campo molto vasto. Vi appartiene la naturalizzazione dei concetti di *miracolo* e di *meraviglioso*, che ora vengono ascritti proprio a quella natura la cui interruzione e assoggettamento a un arbitrio superiore costituiva la prova teologica del miracolo. La valorizzazione dei mirabilia e meraviglia è diretta contro la *statica* morfologica dell'aristotelismo, con la sua supposizione della possibilità di un compendio definitivo delle cose del mondo, e spalanca gli orizzonti dell'empirismo e della *curiositas* che gli si accompagna. Quale mutamento nelle attese è connesso all'evento onde il principio del "nihil impossibile, nihil incredibile" da assioma teologico, che incombeva come incertezza ultima sull'uomo, tutto minacciando, è diventato ora un postulato della conoscenza del mondo, che stimolandolo e attraendolo costringe lo spirito a una inquietudine nuova e feconda! L'insorgente preferenza per il *plurale* di "mondo" appartiene a questo ordine, così come una nuova genealogia del concetto cosmologico di *infinità*, non tanto sotto l'aspetto della sua funzione teoretica quanto di quella pragmatica; il mondo infinito è innanzitutto un mondo di nuovi atteggiamenti di fondo e di nuovi comportamenti. La *fantasia* diventa un organo di una positività del tutto imprevista quando nell'orizzonte aperto del non-impossibile l'inatteso è diventato proprio il sempre-da-attendarsi. Tutto ciò deve essere qui lasciato allo stato sommario.

Già la definizione aristotelica della τέχνη, la quale o porta a termine ciò che la natura non fu in grado di compiere oppure imita i prodotti della natura,⁷ contiene l'idea di un compimento dell'incompiuto a opera dell'abilità umana. Ma ciò che qui è presupposto come opera incompiuta della produttività della natura è pur sempre solo il concreto frammento di un mondo, che come "esemplare" della sua specie essenziale può essere rimasto bloccato nel processo di

attuazione di ciò che esso “deve essere”, e qui abbandonato, essendo tuttavia la destinazione già decisa, sen-z'altra possibilità, nell'eterno fondo di forme della natura. Quel che il mondo è e può essere nella sua totalità come cosmo, è già da sempre determinato, una volta per tutte; così anche il completamento dell'incompiuto è solo mimesi, e la “tecnica” umana scatta solo al servizio della natura. Quanto sia profondamente radicata nella nostra tradizione metafisica la nozione acritica di un fondo invariabile di essenze di un “mondo”, lo si riconosce facilmente nel fatto che anche nella cosmogonia atomistico-atomicistica di Democrito e di Epicuro, da caos e vortici casuali viene fuori sempre soltanto di nuovo un solo e medesimo modello di mondo. Il plurale di “mondo”, che grammaticalmente è già presente anche qui, non contiene ancora nessuno stimolo per la fantasia, per la libera variazione, per la plasticità della rappresentazione di ciò che può essere. Anche in Cartesio e nella tradizione che ne consegue, l'evoluzione cosmogonica sembra, malgrado tutte le esplicite negazioni dei principi teleologici, aver raggiunto il termine precisamente nello statuto e nello stato del mondo che noi di fatto troviamo. Non era poi così facile, come può apparire *post factum*, pensare consequenzialmente la “natura abbandonata a se stessa” e distanziare, livellandolo a prodotto di una selezione *di fatto*, come momento neppure eccellente entro il processo totale della natura, ciò che aveva preso figura di tipica eidetica nel nostro concetto di “mondo”. Il divenire spiega senza riserve l'essere solo se lo status attuale del divenuto è equivalente in valore a ogni altro, passato o futuro, cioè a dire se l'essere non è mai “compiuto” e non è mai tale da potersi compiere. Kant, il quale si arroga per la sua *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* la metafora della “terra incognita” (“Io ho osato sulla base di un fragile indizio un viaggio rischioso e già vedo i promontori di nuove terre”), ha evocato nella grande speculazione cosmologica di quest'opera⁸ l'idea del “mondo incompiuto”: “La creazione non è mai compiuta. Essa ha avuto certamente un inizio, ma non avrà mai fine. Essa è sempre occupata a produrre nuove scene della natura, nuovi cosmi e nuovi mondi”. Solo che qui l'uomo è stranamente escluso da questo processo e non vi ha parte alcuna. Di colpo l'infinita diffusione di un “mondo di mondi” è

riportata esclusivamente all'onnipotenza dell'essere divino e il pensiero celebra in essa la dimostrazione adeguata di quella onnipotenza stessa. Ma allora proprio la sfera del mondo, la sede dell'uomo, è pervenuta a "quella perfezione che le appartiene", e in questo concetto Kant si mostra ancor sempre legato all'*'eidos* cosmico-statico dell'antichità, al *telos* della meccanica autoriproduzione della materia, oltre il quale c'è solo decadimento. L'esistenza stessa dell'uomo, "che sembra essere il capolavoro della creazione", testimonia che questa parte del tutto, da lui occupata, rappresenta "la perfezione nell'edificio del mondo" che sussiste in mezzo a mondi in divenire e mondi già rovinati. La relazione dell'uomo col Tutto dell'infinito processo di autoproduzione della natura è perciò essenzialmente contemplativa: lo spirito immortale è, accanto alla divinità, il contemplatore dell'eterna dimostrazione dei mondi.⁹ Una considerazione critica di questa rappresentazione mostra che qui il discorrere di mondo incompiuto non è affatto metaforico, ma è espressione terminologica di una cosmologia realistica; quindi non è il caso di parlare di una significazione pragmatica di questa formula, poiché l'idea della posizione dell'uomo nel mondo non ha rapporto con la rappresentazione dell'incompiutezza del mondo. Per "mondo" non si intende ancora la dimensione dei compiti umani; solo la funzione regolativa di questo concetto in rapporto all'"esperienza" dà luogo a una relazione fondante.

Noi possiamo afferrare più da vicino come la rappresentazione cosmologica globale diventi metafora idealistica. Della *Transcendentalphilosophie* di Friedrich Schlegel¹⁰ possediamo un frammento prezioso per la tesi "che il mondo sia ancora incompiuto": "Questa proposizione, che il mondo sia ancora incompiuto, è straordinariamente importante in tutto. Se pensiamo il mondo come compiuto, allora il nostro agire è nulla. Ma se sappiamo che il mondo è incompiuto, allora la nostra destinazione è certamente di collaborare al compimento. All'empiria viene dato con ciò uno spazio di gioco infinito; se il mondo fosse compiuto, se ne darebbe certamente un sapere, ma nessuna azione". Schlegel, che certamente non era uno spirito speculativo e sistematico di rilievo, è tutto sensibilità per le correnti di vita sotterranea del suo tempo, e a riguardo di questa sua capacità ci attendono

ancora scoperte. In un'età di pretese sistematiche per il definitivo egli ebbe il coraggio di dare la parola a una "filosofia provvisoria" (*Athenäumfragment*, 266) e questa disponibilità a sopravanzare e anticipare dà, fra l'altro, un valore emblematico alla sua lingua metaforica. Egli ebbe l'ardire di convertire immediatamente in asserto un presentimento, come egli stesso fece valere consapevolmente contro la "formalità della filosofia dell'arte": "La cosa principale [...] resta pur sempre questa, che si sa qualcosa e la si dice. Voler dimostrare, o anche solo spiegare, è nella maggior parte dei casi francamente superfluo" (*Athenäumfragment*, 82). Questo "sottofondo" del suo pensiero ci fa comprendere che egli aveva appunto capito la "forza pratica" (come avrebbe detto Kant) dell'idea del mondo incompiuto, la quale per lui non comporta più né deve comportare alcuna formulazione teoretica, ma è tale che proietta l'immagine dell'opera parziale - della sua manchevolezza provocante, dei suoi appelli all'intervento risolutore, alla congettura costruttiva - come metafora assoluta della totalità, mai data e mai oggettivabile, dell'essere. Il "mondo incompiuto" legittima il volere demiurgico dell'uomo e rientra nella storia degli elementi di coscienza che fondano l'età tecnica. Ciò non significa, per una sopravvalutazione del ruolo di un pensatore senz'altro collaterale e senza influsso, che Schlegel avrebbe avanzato questa legittimazione; egli le ha soltanto dato rilievo enucleandola dal contesto della struttura di coscienza. Schlegel ha tenuto fermo con molta consequenzialità all'idea del mondo incompiuto. Nella *Philosophie des Lebens*¹¹ si dice: "L'uomo è libero, ma appare abbozzato, e anche la natura ovvero il mondo dei sensi e la creazione materiale, è incompiuta". Il riferimento della metafora all'idea della libertà si trova anche nelle *Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*:¹² "Solo se il mondo è pensato in divenire, come approssimantesi per uno sviluppo graduale al suo compimento, è possibile la libertà". Stupefacente è che proprio la specificazione *organicista* della metafora dell'incompiutezza sembra garantire per Schlegel lo spazio di gioco dell'attività umana: "Se il mondo viene pensato come una serie di leggi meccaniche, la predestinazione è inevitabile. La cosa sta del tutto altrimenti

secondo la nostra teoria, per cui il mondo è un organismo, una natura. Noi vogliamo appunto che il nostro agire abbia successo, che ne venga fuori qualcosa, che non sia già tutto concluso; ma ciò cade col sistema del meccanicismo. Dalla nostra visuale emerge anche l'importanza dell'attimo e in generale del presente".¹³ Qui c'è una frattura nella conseguenza, perché se l'uomo vede nel dato un incitamento, nel senso sopra descritto, esso gli diventa un mero "materiale" della sua presa; le metafore organicistiche segnalano invece proprio la resistenza alla materializzazione della natura e alla corrispondente assolutizzazione del "lavoro". Schlegel trascura qui, rispetto alla metafisica deterministica del meccanicismo, il fatto che nel suo fondo l'organismo come costituzione dell'essere del mondo non garantisce all'uomo la libertà che gli lascia invece la svincolatezza dell'oggetto meccanicisticamente concepito.¹⁴ Ma questo ci porta già nel capitolo seguente. Schlegel ha tentato, nelle citate lezioni del 1804-1806, di ridurre l'indeterminatezza assoluta, propria alla metafora del "mondo incompiuto", di attenuarla in un quadro metafisico-teleologico:¹⁵ "Anche se la fine e l'inizio della storia degli uomini sono soprannaturali e mistici, tuttavia rimane filosoficamente certo che il vero compimento del mondo comprende nel calcolo la forza e l'attiva cooperazione dell'uomo". Dieci anni prima di questa riduzione della metafora Schlegel aveva già fissato in un frammento la tesi antropologica che è l'esatto correlato della metafora del "mondo incompiuto": "L'uomo è *onnipotente* e onnisciente e valido a tutto; solo che, nel singolo, l'Uomo non è per intero, ma soltanto a frammenti".¹⁶ L'ultima parte del frammento schlegeliano solleva la questione della possibile integrazione dell'"uomo onnipotente", mediante la quale egli diverrebbe la potenza adeguata a un "mondo incompiuto". L'età moderna ha sviluppato due soluzioni di questa questione: l'idea del metodo e l'idea del collettivo. Fu Pascal ad aver visto per primo, nel frammentario *Traité du Vide*, il senso dell'idea cartesiana del metodo in questo, che attraverso il passaggio delle generazioni si veniva a costituire l'unità di uno sforzo orientato dell'umanità, che non esigea un'applicazione rinnovata per ogni individuo o generazione, risultando così all'altezza del compito mondiale di un essere, "qui n'est produit que pour

l'infinité". La ragione umana si realizza proprio in questo, che essa fa fungere la molteplicità degli individui come *un solo* uomo - "cet homme universel: De là vient que [...] non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. De sorte que toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours... Il mondo sempre "incompiuto", che qui giace ancora nascosto sotto la metafora dell'universo che invecchia, corrisponde al sempre incompiuto "homme universel", che qui compie appunto il passaggio dall'"universale" platonico della *humanitas* all'ideale regolativo dell'unità di lavoro dell'umanità.¹⁷ La prestazione *cognitiva*, che si pensa sia legata a una qualificazione specifica dei suoi portatori che vanno comunque integrati, viene resa omogenea mediante la complessiva regola del "metodo"; se però la prestazione dell'uomo - provocata da un mondo visto sempre meno come inintelligibile, ma sempre più come incompiuto - viene intesa essenzialmente come *lavoro*, se quindi il problema dell'energia, come prò-blema quantitativo, si allinea legittimamente ai presupposti teorici per il controllo del mondo, allora il "collettivo" si offre come lo stato di aggregazione commisurato alla situazione dell'uomo. Questa connessione la si accenna qui solo per situare nel suo nesso fondativo il ruolo di primo piano della nozione fondamentale del "mondo incompiuto" nel *pathos* del comunismo. N. Berdiajew¹⁸ riferisce le dichiarazioni di un giovane comunista russo, che aveva trascorso alcuni mesi in Francia e negava che là potesse esserci libertà; vera libertà sarebbe possibile solo in Russia: "Ogni giovane si sente qui un po' come mastro carpentiere dell'universo, di questo universo che è diventato [...] plastico, dal quale si possono impastare forme mai viste. E' questo che anzitutto affascina la gioventù. Qui la libertà non la si intende come libertà della scelta, bensì come attiva modificazione di tutto [...]. Bisogna intendere la libertà come energia creatrice, come un mezzo per la trasformazione del mondo". La rappresentazione del mondo incompiuto subisce qui una modificazione perché svincola le

sue presupposizioni da fattori storici o metafisici; il mondo non è tanto *ancora* incompiuto, quanto reso di *nuovo* tale, strappato a una conservazione immeritata del suo stato di cose, rimaterializzato dalla rivoluzione. La libertà, in questa accezione demiurgica, che abbiamo trovato anche in Friedrich Schlegel, esige un substrato plastico, ed è tanto più grande quanto più il mondo può essere visto come mera *hyle*, come fondo di materia prima, come la datità più svincolata. Questa esplicazione può però avere successo solo “retrospettivamente”, muovendo dalla coscienza di una disponibilità di quantità illimitate di lavoro. L’allestimento di questa coscienza è la parziale funzione della collettività sociale.

Note

1. Thomae Hobbes, *Opera Philosophies quae latine scripsit omnia*, ed. Molesworth, vol. I, London 1839, p. v [tr. it. UTET, Torino 1972]. Debbo l’indicazione a G. Gawlick.

2. *Religio Medici* (1643), 1,15 [ed. it. cit.]. Cito dalla tradizione di E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948, p. 325.

3. *Oeuvres complètes*, cit., p. 560.

4. “Berlinische Privilegierte Zeitung”, 1753,13. Stück (in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Riila, III, p. 85).

5. *Die Idee der Phänomenologie*, in *Husserliana*, II (Haag 1950), pp. 45 sg. [tr. it. *Idea della fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari 1992],

6. *Husserliana*, VI (Haag 1954), p. 260.

7. *Fisica*, n, 8; 199 a 15-17.

8. Parte II, sez. VII, *Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit sowohl dem Raume als der Zeit nach* (in *Werke*, a cura di E. Cassirer, I, pp. 309-325) [tr. it. in *Storia universale e teoria del cielo*, Bulzoni, Roma 2009].

9. “L’intera natura, che ha una universale relazione armonica col compiacersi della divinità, non può che riempire di durevole contentezza quella creatura razionale la quale si sente unita a questa fonte originaria di ogni perfezione. La

natura, vista da questo punto mediano, mostrerà da tutti i lati una sicura e bella disposizione” (p. 324). Si vede bene come nella nostra storia spirituale si sia pensato ancora in manierapre-copernicana ben dopo Copernico, sia pure con trasformazioni assolutamente coperte e con proiezioni trascendenti. Solo l’idealizzazione, imposta dall’antinomia della ragion pura, del concetto di mondo come concetto che di principio non si dà in nessuna esperienza, esibendo piuttosto la totalità come compito, ha portato il pensiero alla sua *conseguenza copernicana*. Si confronti con lo scritto kantiano sul cielo, del 1755, la nota al capitolo “Dell’ideale trascendentale” nel secondo libro della Dialettica della *Critica della ragion pura* (in *Werke*, III, pp. 399 sg.; tr. it. Laterza, Bari 1940, parte II, p. 499): “Le osservazioni e i calcoli degli astronomi ci hanno insegnato parecchie cose meravigliose, ma la più importante è che ci hanno scoperto l’abisso dell’ignoranza, che l’umana conoscenza, senza queste conoscenze, non avrebbe mai potuto immaginare sì grande; e la riflessione su questa ignoranza non può non produrre un gran cambiamento nella determinazione degli scopi finali dell’uso della nostra ragione”. Il solo confrontare la metafora, là “promontorio di nuove terre”, qui, “abisso dell’ignoranza” scopre qualcosa della struttura di fondo delle due configurazioni di pensiero.

10. *Transcendentalphilosophie*, parte I: *Theorie der Welt*, in *Neue Philosophische Schriften*, a cura di J. Körner, Frankfurt 1935, p. 156.

11. *Sämtliche Werke* (2^a ed. originale, Wien 1846), XII, p. 149.

12. Dal *Nachlass*, a cura di C.Y.H. Windischmann, Bonn 1837, II, p. 201.

13. *Transcendentalphilosophie*, parte II: *Theorie des Menschen*, in *op. cit.*, p. 187.

14. Che le strutture della realtà meccanicisticamente intese abbiano una certa elasticità - poiché l’organico viene annientato come tale dalla distruzione, mentre il meccanico viene reso libero per nuove costruzioni - si può verificare anche in campo storico-sociale, dove le immagini organiche della società portano a teorie conservative e vi appartengono, mentre le metafore sociali meccanicistiche dispongono alla rivoluzione; e la storia ci ha talmente inculcato questa

convinzione che la riteniamo di per sé evidente, benché si conservi in essa tutta la “forza pratica” delle metafore antiche. La metafora del “mondo incompiuto”, in riferimento sociologico, la trovo in un così sottile osservatore dei processi immanenti della società come Marcel Proust, il quale scrive, nel sesto volume di *A la recherche du temps perdu*, a proposito dell’atto di costituzione della società: “La creazione del mondo non è avvenuta al principio, essa avviene tutti i giorni”.

15. *Nachlass*, cit., II, p. 235.

16. “Fragmente aus dem *Nachlass*”, a cura di A. Dempf, in *Merkur*, X, 1956, p. 1176. Anche ciò, del resto, è metaforica: nozioni teologiche sono traslate all’uomo, che così diventa esso stesso oggetto di fede. Infatti, essere onnipotente è cosa che si sottrae completamente alla possibilità di sapere che lo si è; per questo si dovrebbe essere onniscienti, ma nella forma potenziata di un’onniscienza la quale si chiude nel tutto del suo sapere. Ciò comporta un’infinita iterazione di atti di sapere. Necessariamente anche Dio può solo *credere* che è onnipotente: in questo l’uomo onnipotente e onnisciente di Schlegel non si differenzia da lui.

17. L’idea platonica, nel suo carattere paradigmatico, è primariamente diretta alla natura, benché biograficamente sia stata scoperta prima come norma etica. L’etico è interpretato sul modello della correttezza che si mostra nella fedeltà delle riproduzioni della natura. Il membro che media da questa concezione della “hu-manitas” universale all’integrazione simbolica del pascaliano “homme universel” è l’idea umanistica della “cultura”, come dire qualcosa che non è più di natura e garantito da natura, e neppure il processo di formazione etica in “continuazione” del mondo naturale, ma piuttosto opera di un’azione formatrice da riprodursi in modo specifico secondo un paradigma storico codificato. Punti di contatto e differenze con la formula di Pascal li troviamo, per questo stadio intermedio, in un’attestazione della *Digression sur les anciens et les modernes* di Fontenelle (1688), scritta quindi ben dopo il *Traité* di Pascal, col quale consuona esteriormente tanto da poter quasi scambiarsi: “Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents; ce n’est qu’un même esprit, qui s’est cultivé pendant tout ce temps-là”. La staticità del canone umanistico è

qui superata, ma la crescita dello spirito, rappresentato come un'unità individuale, è pensata come sua formazione interna, non come la sua prestazione (di conoscenza - o di lavoro) oggettivantesi.

18. Cit. in R.E. Skonietzki, "Der neue Mensch. Ein Versuch über Sowjetpädagogik", in *Hochland*, 50,1957, p. 97.

6. METAFORICA DI SFONDO DI CONCEZIONI ORGANICISTE E MECCANICISTE

Una metaforica può agire anche là dove compaiono esclusivamente enunciati in terminologia rigorosa, i quali però, se non si ha riguardo all'immagine-guida da cui provengono e sul cui sfondo si rendono decifrabili, non possono venire intesi nella loro completezza di senso. Enunciati che si riferiscono all'intuizione sensibile presuppongono appunto che nel comprendere un'intenzione ce ne possiamo fare una rappresentazione entro lo spazio di gioco di una tipica: le relazioni di viaggio che ci porteranno o ci telecomunicheranno i primi allunatori potrebbero metterci nell'imbarazzo di doverci prima occupare a fondo di geografia americana o russa, per essere a livello della tipica selettiva delle descrizioni corrispondente all'origine (probabile) dei testimoni. Quando ci troviamo di fronte una costruzione di enunciati speculativi, l'interpretazione ci "riuscirà" solo se saremo arrivati a entrare completamente nell'orizzonte rappresentativo dell'autore, a rendere scoperta la sua "trasposizione". Proprio per questo si distingue il pensatore genuino dai suoi epigoni scolasticizzanti, per il fatto che egli mantiene il suo "sistema" sul terreno dell'orientamento vitale, mentre la scuola riduce i concetti alla ristrettezza di un'atomistica priva di "radici". Tali trasposizioni, che possiamo denominare *metaforica di sfondo*, ci proveremo a recuperarle limitando il lavoro dell'interpretazione al solo ambito di una certa tipica, con preferenza ai casi in cui ci si trova davanti a una scelta pregiudiziale fra tipi di metafore contrapposte, come per esempio l'alternativa entro il dualismo di immagini-guida del tipo *organico* o *meccanico*. Non- solo la lingua ci precede nel pensiero e ci sta per così dire "alle spalle" nella nostra visione del mondo; in modo ancor più cogente noi siamo determinati da un apparato di immagini e dalla loro selezione,

“canalizzati” in ciò che in generale ci si può mostrare e che noi possiamo tradurre in esperienza. Qui starebbe il significato di una *sistematica* della metaforologia, sulle cui possibilità non è qui il caso di fare oracoli.

Nel suo libro *The American People* Geoffrey Gorer afferma che la metaforica europea sarebbe organicista, quella americana meccanicista. Se questa affermazione spiritosa sia anche giusta, lasciamo stare; solo, dal punto di vista del metodo, ci interessa qui il tentativo di ricondurre differenze di stile del *way of life* a uno strato di rappresentazioni elementari, *il quale risulta sempre* nel modo più chiaro là dove questo “preapparato di immagini” è stato assimilato. Prima che ci si possa lasciar trarre alla conclusione di presumere in questa antitetica di metafore organiche e meccaniche almeno un frammento di “sistematica” metaforologia sicura, è però da chiedersi se questo dualismo come tale non appartenga esso stesso alla nostra condizionatezza di visuale storica. Quando, per esempio, incontriamo in un testo storico l’espressione “machina” (o una delle sue derivazioni “machine”, “macchina” ecc.), è molto difficile per l’interprete moderno scavalcare la sua nozione di “macchina” e annettersi il contenuto rappresentativo specifico del vocabolo antico. Se in proposito capita di incontrare l’espressione “machina mundi”, la prima volta in un autore come Lucrezio, ci si crede completamente confermati nella prima associazione. Eppure “machina” non è solo e soltanto una “macchina”; il suo contenuto semantico più comprensivo si riferisce a una formazione complessa, diretta a un fine, benché non sia senz’altro trasparente questa sua conformità al fine. Per esempio: una manovra astuta, una mossa ingannevole, un effetto impressionante. La macchina in senso stretto (per trasporto o carico di pesi) appartiene a questo genere, perché essa realizza un effetto impressionante agli occhi dello spettatore non informato, ragion per cui questa espressione ha lasciato buona parte delle tracce della sua storia nell’ambito del teatro, dove l’effetto sugli spettatori non è un momento accidentale. Per quanto io posso vedere, in greco non c’è nessun precedente di modello per il costrutto “machina mundi”, ed è difficile pensare che “kosmos” si possa inserire in questa cerchia semantica: il mondo come “machina” è piuttosto “raffinato” che “cosmico”, e l’espressione “machina

mundi” conviene su misura a una teologia la quale o è diretta - come in Lucrezio - contro la metafisica stoica della *pronoia*, o è tale che per essa Dio si nasconde dietro la sua opera anziché darsi a conoscere nella medesima. Ma prima di tutto occorre escludere dalla “machina mundi” le nozioni che solo il deismo moderno potè connettervi: il “funzionamento” automatico del mondo, insito nella sua perfezione immanente, senza interventi trascendenti. Solo la metafora del “congegno a orologeria” ha dotato di una specificità carica di conseguenze l’espressione vaga e aspecifica della “machina mundi”: nella forma del decorso uniformemente assicurato dalla carica di una molla. Quanto poco centrale sia in “machina” il significato di “macchina”, lo si può vedere anche nel fatto che il Medioevo potè separare questa componente rendendola con “ingenium”, donde poi le prime forme delle lingue romanze (spagnolo: “engenno”, francese: “engin”).¹ Ancora nel francese classico prevale nel caso di “machina” il significato di “universum”, mentre si dice “engin” per la “macchina”. A me sembra quindi nient’affatto impossibile che il termine “machina”, rivitalizzato in un’epoca di strutture tecniche di nuovo genere, proprio dal suo pregnante significato cosmologico abbia tratto la disposizione a denominare il fenomeno tecnico della “macchina”. Solo adesso “macchina” può diventare un termine capace di formulare tutto un programma di interpretazione del mondo, una metafora contestatoria dell’organico nella sua pretesa essenzialità propria, animisticamente determinata. Lo sviluppo storico del concetto, dapprima per nulla influenzato da considerazioni di rispetto metafisico, diventa virulento nel materialismo francese dell’epoca dei lumi: “la machine de l’univers”, “la machine du corps humain”, non sono più denominazioni di significato vago (un po’ come la nostra “struttura”), ma sono già *interpretazioni*. In tedesco l’espressione si presenta già come termine tecnico: nel XVII secolo come termine che designa gli strumenti dell’arte ossidionale e della fortificatoria.²

Il dualismo di “organico” e “meccanico” non è quindi una categoria con la quale noi si possa operare a piacere nella storia del pensiero. In Platone compaiono l’una accanto all’altra, anzi addirittura intrecciate l’una all’altra, metafore di tipo generativo e di tipo costruttivo.³ Nel *Timeo* ci viene

presentata una costruzione del mondo che sembra modellata su una cosiddetta sfera armillare, cioè su un modello meccanico delle orbite dei corpi celesti, tuttavia ciò che il demiurgo foggia è, come totalità, un “essere vivente”, un’unità organica. Ciò si spiega con il fatto che il problema della costruzione delle orbite celesti a spiegazione di tutti i fenomeni di costellazione e quello dell’influsso di movimento dei corpi celesti come tali erano immediatamente connessi; il primo riguardava il piano meccanico della costruzione, il secondo portava necessariamente all’assunzione di un fattore animistico, dato che l’anima era pensata come facoltà di moto proprio, quindi il movimento era un fenomeno essenzialmente organico. L’orientarsi della spiegazione del mondo su dei meccanismi non ha disturbato l’antichità nella sua concezione organica di fondo; il modello artificiale, come “imitazione” dello statuto naturale, è visto fin dall’inizio come un adattamento difettoso. Il paragone dell’ordinamento del mondo con un orologio non voleva dire che il cosmo fosse qualcosa del genere, ma che almeno i predicati distintivi che competono a un orologio fanno al caso suo: “Si ergo meliora sunt ea quae natura, quam illa quae arte perfecta sunt, nec ars efficit quicquam sine ratione, ne natura quidem rationis expertus est habenda”.⁴ L’opera tecnico-artistica come prodotto estrinseco entro il mondo non può avere la dignità dell’appartenenza costitutiva al tutto: “[...] mundum autem, qui et has ipsas artes et earum artifices et cuncta complectatur, consilii et rationis esse expertem putare?”. La famosa *sphaera* di Archimede non serve alla supposizione della natura meccanica dei moti celesti, ma deve facilitare la conseguenza: se già questa imitazione del cosmo è “perfecta ratione”, tanto più deve esserlo il modello originale stesso (*ibidem*, 88). Interessante, ora, è mostrare proprio con l’esempio di questa antica meraviglia della *sphaera* archimedea come le spinte teologico-cristiane abbiano spostato la funzione esplicativa del modello in direzione del meccanismo cosmologico. Anche Lattanzio adduce la “figura mundi” di Archimede, ma mirando a liquidare l’idea del “motus voluntarius” degli astri: se già Archimede poté allestire un modello così ben funzionante senza animazione, non poté forse Iddio fare a meno del “motus voluntarius” (e con ciò in generale delle anime astrali)? Qui si mostra un motivo che fu

portato a piena esplicazione dal deismo, la cui aspirazione fu di ridurre i caratteri organici del cosmo, per lasciare al mondo solo un minimo di essere-da-sé, di moto proprio, quindi, nel senso platonico. Si vede facilmente che solo la scoperta del principio d'inerzia potè soddisfare appieno questa esigenza di bandire in esilio metafore organiche, quali si trovavano a disposizione nella tradizione stoica, in piena reviviscenza all'inizio dell'età moderna. Ma con ciò abbiamo anticipato troppo. Lattanzio vede nel modello della sfera d'Archimede (che egli conosceva certo solo dalla fonte letteraria del suo Cicerone, anche se si trovava ancora nel tempio della Virtù di Roma, dove Marcel lo l'aveva portata come trofeo)⁵ innanzitutto la singolare perfezione della creazione meccanicistica la quale nella sua dipendenza dal Creatore è in condizione del tutto diversa che l'organismo generato e perciò testimonia anche molto più nettamente del suo Fattore, della cui volontà essa è l'esecuzione di fatto: "non est igitur astrorum motus voluntarius, sed necessarius: quia praestitutis legibus officiisque deserviunt".⁶ Qui anche il concetto della "legge" fisica ha, come si vede, il suo fondamento di "interesse" teologico. E Dio non doveva aver manifestato la sua assoluta sovranità sul mondo in questa maniera perfettamente adeguata alla sua qualità di primo Fattore: "Deus ergo illa vera non potuit machinari et efficere, quae potuit sollertia hominis imitatione simulare?".⁷ Il meccanismo è proprietà fattuale di chi l'ha costruito, *ovvero* (il che non è ancora in discussione qui) di colui il quale ha conseguito la cognizione della legalità che lo governa e sa servirsene. In Lattanzio il rapporto è ancora del tutto univoco: "Inest ergo sideribus ratio ad peragendos meatus suos apta: sed dei est illa ratio, qui et fecit et regit omnia, non ipsorum siderum, quae moventur" (II, 5, 19). Lattanzio contrappone espressamente il suo modello meccanico a quello organico degli stoici: " (mundus) nec animans, si constructus est: animans enim non construitur, sed nascitur: et si est aedificatus, sic utique tamquam domus, tamquam navis est. Ergo aliquis artifex mundi deus; et seorsum erit mundus, qui factus est, seorsum ille, qui fecit" (il, 5, 37). La metafora del meccanismo assicura una "chiara" trascendenza di Dio: il mondo, come prodotto, non come generato, non è nulla di divino, esso è puro "oggetto d'uso":

“Sicut enim domus in usum habitandi facta per se nihil sentit, dominoque subiecta est, qui eam fecit aut incolit, ita mundus per se nihil sentiens factori deo subiacet, qui eum in usum sui fecit” (5,42).

Ritroviamo la *sphaera*, attribuita questa volta a Tolomeo, in Nicolò Cusano, ma non più come rappresentazione *imitativa* del cielo, bensì come testimonianza della potenza *inventiva* dello spirito umano.⁸ Il concetto di ipotesi, che il sistema tolemaico aveva reso dominante nell’astronomia, escludeva appunto una conoscenza commisurantesi sull’oggetto, una rappresentazione imitativa della struttura reale dei corsi astrali; la verificabilità foronomica era l’unico criterio per ipotesi astronomiche. Per l’allestimento di un *modello* lo spirito umano era quindi rinviato alla sua originaria facoltà di costruzione; perciò in Cusano questa prestazione diventa esemplare per il suo concetto dello spirito umano, il quale è, nell’ambito circoscritto del razionale e dell’artificiale, altrettanto creatore quanto lo è Dio in quello del reale e delle essenze naturali.⁹ La costruzione meccanica ha quindi un’entità propria di fronte al fenomeno di natura, che noi non penetriamo, pur concesso che il prodotto dello spirito umano si possa sostituire *al posto* del prodotto dello spirito di Dio. E proprio questa possibilità viene colta nella funzione del modello astronomico: il modello viene *proiettato* al posto di ciò che sembra essenzialmente sottratto all’esperienza teoretica di oggettivazione. La struttura di questo procedimento ci è già perfettamente familiare: è la struttura della “metafora assoluta”. Il moderno meccanicismo cosmologico è lo sviluppo di una metafora assoluta, il cui presupposto fu una nuova concezione delle capacità di prestazione dello spirito umano. Nella visuale aristotelico-tradizionale della tecnica come mimesi, si dava conseguentemente una metaforica organica piuttosto che meccanicista, come nel *De re aedificatoria* di Leon Battista Alberti (1452),¹⁰ dove si dice: “[...] qui ho voluto solo mostrare che le macchine equivalgono a esseri viventi con mani dotate di grandissima forza e che esse muovono i pesi in maniera poco dissimile da come faremmo noi. Quindi noi dobbiamo imitare i movimenti dei nostri arti e dei tendini, che applichiamo nello scagliare, colpire, tirare, traslocare, anche nelle macchine”. La *direzione* della metaforica segue qui una

determinata teoria metafisica sulla derivazione dell'artificiale dal naturale, e a questa premessa rimane legato anche il senso *pragmatico* della metafora organica. Pragmatico significa qui: dirigere l'attenzione teoretica seguendo la controdirezione della metaforiz-zazione. Forse l'esempio più pregnante per una tale direzione di visuale radicata nel metaforico è la storia dell'idea del volo umano dagli schizzi leonardeschi sino al *Vogelflug als Grundlage der Fliegekunst* di Lilienthal; solo coi fratelli Wright l'osservazione del volo degli uccelli da sguardo nostalgico di sogno giovanile diventa mero involucro tipico della nuda meccanica di soluzione del problema.¹¹ Riguardo alla tenuta pragmatica si potrebbe forse mettere a confronto il predominio della metafora "ut pictura poesis" nell'estetica del XVIII secolo, con il suo motivo preferito delle "pitture poetiche"; un predominio che fu spezzato solo dal *Laokoon* di Lessing, per cui fu liquidato tutto un apparato di criteri dipendenti e sanzionati dal modello metaforico. Baumgarten ha spiegato acutamente tutta questa pretesa sistematica come metafora.¹² Questo però solo di passata per il fenomeno della direttiva metaforica!

L'accenno alla funzione esemplificativa del modello astronomico di Cusano ha chiarito le presupposizioni metafisiche dalle quali dipende l'incipiente dominio della metaforica meccanica. Ulteriormente chiarificatrice sarebbe una ricerca combinata di storia del concetto di "ipotesi", la quale potrebbe mostrare come, per esempio, nella teoria cartesiana degli organismi quali automi, ipotetica e metaforica sono strutturalmente integrate. Per Cartesio la situazione teoretica del ricercatore di fronte agli organismi è di principio identica rispetto al cielo stellato: egli vede invalicabilmente solo "dal di fuori" (come se Vesalio non fosse mai vissuto!), vede solo effetti e sintomi, ma nulla della struttura causale "interna". Questa situazione di impenetrabilità teoretica e visiva provoca alla "trasposizione", quando si superi la rassegnazione, sia fideista che scettica, dell'esigenza teoretica. L'uomo sostituisce ciò che egli "può", o "potrebbe", *in luogo* del prodotto, ritenuto inconoscibile, della divina "potentia assoluta". Il supremo concentrato di ciò che l'uomo "può" è per Cartesio la macchina, come struttura finalistica costituita in piena intenzionalità, che diviene ora addirittura un concetto

di contrasto rispetto alla “natura”, la cui esplicazione teleologica è preclusa all’età moderna col divieto più rigoroso. Verso la fine della Parte quarta dei *Principia*, Cartesio ha riflettuto sulla struttura di conoscenza da lui realizzata: “Hactenus hanc terram, totumque adeo hunc mundum aspectabilem, instar machinae descripsi” (iv, 188). Il fenomeno viene inteso come il prodotto la cui spiegazione diretta, perché veicolata dal prodotto come fine, è appunto la macchina: “Nec minus naturale est horologio, ex his vel illis rotis compositum, ut horas indicet, quam arbori ex hoc vel illo semine ortae, ut tales fructus producat” (IV, 203). Qui, molto abilmente, il rapporto metaforico è mascherato dal fatto che la macchina è allineata col “fenomeno” (il mero mostrarsi, nel quale lo scopo dell’orologio si esaurisce improduttivamente) mentre la natura è allineata col “prodotto” (il quale è certamente un “apporto” per l’uomo solo secondo una considerazione teleologica che trascende, come non sarebbe permesso, lo scopo dell’autoconservazione della specie). Così si oblia tanto più facilmente la “traslazione”, ed evento naturale e fatto artificiale “mostrano” la loro omogenea struttura: “Atque ad hoc arte facta non parum me adiuverunt: nullum enim aliud inter ipsa et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes, ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint: hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant” (IV, 203). La differenza di organico e meccanico è solo puramente quantitativa, quindi una differenza ottica accidentale. Mentre così Cartesio si occulta il carattere metaforico del meccanismo universale, il problema della “traslazione” si rinnova, e precisamente sotto il concetto dell’*ipotesi* in senso proprio; poiché dal fatto che la natura è stata esplicita *in generale* come unità di aggregati meccanici, non si è ancora chiarito quale *specifica* costruzione è stata assegnata ai meccanismi. Se noi assumiamo questo come il campo proprio delle “ipotesi”, si dà un chiaro rapporto di fondazione tra la “traslazione” in universale e le ipotesi riferite ai fenomeni, di cui essa fornisce solo la necessità del tipo, mentre la “loro portata” verificabile non si adegua e non coincide mai, se così si può dire, con l’universale base metaforica. Nella regione di ciò che dev’essere spiegato mediante “ipotesi”, un solo e medesimo

fenomeno può essere veicolato da costruzioni diverse: “Non dubium est, quin summus rerum opifex omnia illa quae videmus, pluribus diversis modis potuerit efficere” (IV, 204). La decisione del ricercatore fra queste possibilità è determinata da scelte puramente economiche; ma ciò non è sentito come un inconveniente - e qui si mostra la funzione *pragmatica* della metafora fondativa - poiché *l'interesse* dominante nella considerazione di una macchina *non è affatto puramente teorico*. La metafora, che è sorta dall'esigenza originariamente teoretica, riopera, modificandolo, su questo atteggiamento iniziale: nel caso di una macchina si procede a studiare il modo di appropriarsi del suo effetto; ma a ciò soddisfa senz'altro ogni soluzione costruttiva che provochi *anche* questo effetto, anzi se la soluzione ipotetica dovesse essere più economica rispetto a quella reale (il che rimane fuori decisione), sarebbe essa quella “più corretta”, nel senso dell'interesse di conoscenza dominante. Un'impostazione teoretica pura, che voglia conoscere come le cose “*revera factae sunt*”, viene caratterizzata come “eccedente” dalla metafora della macchina: l'atteggiamento metaforico si ferma alla “*certitudo moralis, hoc est quantum sufficit ad usum vitae, quamvis si ad absolutam dei potentiam referantur, sint incerta*” (IV, 205). Significativamente la verità assoluta è qui riferita non all’“*intellectus divinus*”, ma alla “*potentia divina*”, onde si certifica l'intera riflessione che procede sul presupposto che la verità è essenzialmente connessa a una “*potentia*”.

Cartesio fa seguire immediatamente dopo la nostra ultima citazione l'esempio della decifrazione di una lettera cifrata: chi ottenga con una determinata chiave un senso leggibile, può certamente solo congetturare (“*sola coniectura cognoscat*”) che questo sia stato anche il codice dello scrivente, ma quanto più nel procedere si certifica penetrante e comprensiva la tenuta di senso del testo messo in chiaro, tanto più cresce la verosimiglianza dell'identità: “*Vix potuisse contingere, ut tam multa simul cohaerent, si falsa essent*”. Qui non ci interessa il rinvio all'insieme funzionale di ipotesi e sistema, bensì l'applicazione di uno sfondo metaforico del tutto diverso: scrittura, lettera, libro. Il “testo cifrato”, la “scrittura segreta”,¹³ è l'assimilazione al programma nominalistico di una tradizione metaforica del tutto eterogenea, quella del

“libro della natura”, il cui senso ne risulta alterato. Io non tratto qui questa metaforica in modo nuovo,¹⁴ ma la applico solo come testo di contrasto per il rivelamento della specificità della metaforica meccanicista, che si presta al paragone massima-mente nella figura della metafora dell'orologio-del-mondo. Che un *libro* abbia un contenuto che si comunica, ancorché dovesse essere stato scritto in una lingua cifrata e quindi solo potenzialmente leggibile, è cosa inseparabile dalla rappresentazione basilare: l'autore deve avere qualcosa da partecipare e comunicare, sia pure solo agli iniziati, ed egli ha bisogno di lettori che siano interessati a queste comunicazioni ovvero vogliano leggere. Un *orologio* ha, come misuratore e indicatore del tempo, egualmente una funzione d'informazione; ma la metaforica vi si riferisce solo accidentalmente, essa è interessata eminentemente all'automaticità e regolarità del congegno di corsa: l'orologio-del-mondo è un orologio senza lancette e senza quadrante.¹⁵ Il senso di questo orologio consiste solo nel fatto che esso *funziona*, e precisamente solo per la sua costituzione immanente, assegnatagli una volta per sempre. La metafora del congegno a orologeria rafforza (come doveva mostrarsi prima di tutto nelle conseguenze del *deismo*) il teologumeno della “creazione” a scapito di altri: quello, cui si svolgeva sempre più la preferenza dell'ultimo Medioevo, del “*concursus divinus generalis*” che vincola, per così dire, di continuo e sostanzialmente il corso della natura a un atto di decisione sovrana della divinità, anziché vedere nella costituzione della natura una definitiva decisione vincolante la potenza divina stessa, come intende suggerire la metafora del congegno. Quest'idea della divina funzione motrice “deposta” egualmente nel meccanismo del mondo - forma ultima del “*motor immobilis*” di Aristotele e anticipatrice del principio d'inerzia - è già racchiusa nella primitiva formulazione che Nicole d'Oresme ha dato della metafora dell'orologio-del-mondo, nel suo *Traicté du Ciel et du Monde* del 1377 (II, 2), dove le intelligenze delle sfere, ormai superflue, sono del tutto ingenuamente inserite nell'edificio: “[...] Quand Dieu créa (se. les corps célestes), il mit en eux qualités et vertus motives aussi comme il mit pesanteur és choses terrestres et mit en eux résistances contre les vertus motives [...] Et sont ces vertus

contre ces résistances tellement modérées, attrempées et accordées que les mouvements sont faits sans violence. Et excepté la violence c'est aucunement semblable quand un homme a fait une horloge et la laisse aller et être mûe par soi; ainsi laissa Dieu les cieux être mûs continuellement selon le proportions que les vertus motives ont aux résistances... ”.¹⁶

Mentre la metafora del libro implica che l'uomo, nella sua prevista funzione di “lettore”, non sia egli stesso un elemento del libro del mondo, bensì il *partner* dell'autore, messo a confronto con il tutto della natura, nel quadro della metafora dell'orologio l'uomo rientra come elemento funzionale del congegno stesso. Nel *Traité de Métaphysique* di Voltaire, del 1734, le passioni umane vengono legittimate come ruote della meccanica del mondo, la quale del resto sembra avere ancora bisogno di essere sorvegliata dal Dio promosso da “geometra” a “macchinista”: “Ces passions dont l'abus fait à la vérité tant de mal, sont en effet la principale cause de l'ordre que nous voyons aujourd'hui sur la terre [...]”

C'est avec ce ressort que Dieu, appelé par Platon l'éternel géomètre, et que j'appelle ici l'éternelle machiniste a animé et embelli la nature: les passions sont les roues qui font aller toutes ces machines” (cap. 8). A giustificazione delle passioni così a lungo misconosciute si fa valere anche una considerazione d'ordine teleologico, significativamente però nella forma dell'inserimento necessario del lavoro umano come “trasformatore” della rozza energia d'impulso: “et il est très vraisemblable que Dieu ne nous a donné ces besoins, ces passions qu'afin que notre industrie les tournât à notre avantage”. L'uomo, l'analogo microcosmico del congegno del mondo, è ora, in forza della sua ragione, un orologio con lancette e quadrante a cifre: su questo modello metaforologico Vauvenargues esplica nella sua *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (1746) il rapporto di affettività profonda e razionalità di superficie, per mostrare che la ragione non è più la “sostanza” dell'essere umano, ma solo la trasposizione delle forze impulsive essenziali in segni, sistemi, significati. Il quadrante a cifre nasconde il vero meccanismo che fa scorrere l'esistenza umana sotto uno strato di significati, il quale fornisce all'indicatore mosso dall'interno un codice per la sua “traduzione” delle genuine forze impulsive. La permanente

funzione di modello della metafora è qui afferrabile in maniera particolare: l'intera moralistica francese - e, in essa, una delle preformazioni della ventura psicologia - è dominata dallo "schema" di questo modello, dalla conversione degli impulsi interni in "significati" sociali, dalla differenziazione d'interno ed esterno, di esistenza e "mondo" ("le monde") nell'accezione formulata da Pascal. La "ragione" viene delucidata come il sistema delle giustificazioni rivolte al "mondo", di ciò che noi realmente vogliamo ovvero - anticipando già il moderno "subconscio" - di ciò che "con noi si vuole" da parte della nascosta (a noi stessi nascosta) meccanica di quella sfera d'impulsi primari. Nella metafora è racchiuso tutto ciò di cui Marx aveva bisogno per il suo schema di "sottostruttura" e "sovrastruttura", solo che egli non si appagò di constatare la duplicità dei piani del meccanismo con l'ironia rilassata dei moralisti, ai quali bastò "la soddisfazione di poter considerare senza alcun pregiudizio, con occhio limpido e calmo la vera natura dell'uomo". Il filosofo dell'*Encyclopédie*, il quale metaforizzava se stesso meccanicisticamente, aveva ancora qualcosa di più da fare: "Il filosofo è una macchina umana come ogni altro uomo; ma egli è una macchina la quale per la sua stessa costituzione riflette sui suoi movimenti [...] Egli è un orologio che, per così dire, si carica a volte da sé".¹⁷

Di grande rilievo, proprio là dove egli mira oltre i limiti della metafora, è l'uso che H.S. Reimarus fa dell'orologio-del-mondo nella sua critica alla storia del sole che si ferma, in Giosuè:¹⁸ "Infatti anche i signori Teologi cominciano pian piano a vergognarsi di simili mostruosità che capovolgono l'intera natura. Essi capiscono bene che nel caso del movimento totale del grande corpo del mondo la faccenda significherebbe un po' più che se uno volesse lasciar fermo per un giorno il pendolo del suo orologio, e che costerebbe la vita a tutto quanto ha respiro appena questo 'perpetuum mobile' si fermasse solo un attimo". Reimarus vede nell'orologio qualcosa che non è compatibile con un nuovo concetto della natura: per certo esso corre regolarmente, se lo si lascia a se stesso, ma solo se lo si lascia. Un orologio può essere un giocattolo, e questa rappresentazione l'aveva applicata al mondo una teologia la quale se lo immaginava nelle mani di una divinità arbitraria e dispotica. Reimarus non fa cenno di Copernico per

ridurre a favola la storia del sole che sta fermo; per lui si tratta di una critica ancor più fondamentale. Ma proprio questo che è “più fondamentale” è divenuto emozionalmente attuale dopo Copernico; il mondo ha preso una dimensione diversa da quella di un “giocattolo di Dio”, l'intrusione arbitraria nel suo statuto e nella sua legalità si riflette sulla divinità e ne fa uno “sproposito”. Si coglie qui il fondo emozionale del *deismo*, la nuova coscienza di sé della mondanità che non si sente più a suo agio nella remissione a un ordine trascendente e anche nelle sue metafore cerca di assicurarsi contro gli interventi del Sovrano del mondo.

Di Julien Offroy de Lamettrie e del suo *L'homme machine* (1748) si dovrebbe parlare dettagliatamente in questo contesto, se dovessimo preoccuparci della completezza e consistenza delle nostre “documentazioni”. Invece preferiamo sorvolare elegantemente, per quel che possiamo, là dove la cosa minaccia di appesantirsi, e presentiamo il maestro della metafisica macchinista nel riflesso ironico di una metafora. Nel numero 47 delle *Kritischen Nachrichten am dem Reiche der Gelehrsamkeit*, del 19 novembre 1751, Lessing dà ai lettori stranieri una nuova notizia del Signor di Lamettrie, che Federico il Grande aveva chiamato all'ufficio del suo Lettore: “Senza dubbio voi pensate a una qualche spiritosa follia, che egli ha già fatto più volte. Ed è qualcosa del genere; già: solo che non gli fosse riuscita troppo seriamente. E' morto [...] la sua *Animula vagala, blandula, Hospes comesque corporis* ha lasciato con tutta disinvoltura la sua dimora e di nulla si è corrucciata, se non che il congegno della sua vita si è inceppato ancor prima di essersi scaricato. Si vede bene che noi qui parliamo a metà secondo la sua dottrina, a metà secondo la nostra...”.¹⁹ La morte prematura dell'uomo, a cui Lessing tributa il riconoscimento di “un ragguardevole acume in quella scienza per la quale egli si sarebbe certamente tenuto in vita, se fosse stato utile che i medici fossero immortali”, si profila con l'ironia di un affronto contro la precisione che aveva regnato sovrana nelle sue metafore meccaniciste.²⁰

A conclusione di questo paragrafo completiamo il nostro confronto delle metafore della “macchina” e del “libro” con un paradigma di sapore contemporaneo, entro il quale ambedue le metafore hanno subito un processo molto caratteristico di

sviluppo e trasformazione: ora esse non si riferiscono più al senso e alla struttura del mondo come realtà, bensì al senso e alla struttura del mondo come scienza. Ciò non è casuale; poiché sempre più portati della scienza s'insinuano fra il soggetto e il suo mondo, sempre più questo mondo "è" identico all'insieme degli enunciati teoretici sul suo conto (col che non si pretende che una volta si desse esperienza "immediata" e pura del mondo). Ma ecco le nostre metafore: esse si trovano ambedue nel volume sulla *Krisis* delle opere di Husserl (vi, 52 e 460). La prima corrisponde perfettamente alla concezione di Husserl che nella matematizzazione della scienza della natura, tramite Galilei, sarebbero venuti a separazione il momento della teorizzazione e quello del riferimento di senso dell'indagine; questo processo di metodizzazione anticipa strutturalmente quello della tecnicizzazione intesa come trasposizione di operazioni formalizzate in operazioni di calcolo puramente automatico. Primariamente ciò diventa possibile attraverso un "travestimento" della verità (cfr. sopra, p. 56): "L'abito ideale fa sì che noi prendiamo per vero 'essere' ciò che è un metodo [...] il travestimento ideale fa sì che il senso proprio del metodo, delle formule, delle 'teorie' rimanesse incomprensibile e non fosse mai capito durante l'elaborazione ingenua del metodo". Ora è altamente significativo, nel nostro contesto, che la metafora del travestimento sviluppi il suo gioco nella metafora del meccanismo, che il meccanismo venga visto come sfera svincolata dal compimento di senso vivente e attuale, e che questo isolamento venga pensato come introdotto a opera di un "travestimento", di una rimozione di problemi di donazione di senso fastidiosamente impellenti, e solo grazie a essa viene infine liberato tutto il potenziale di rendimento: "Non sono forse paragonabili la scienza e il suo metodo a una *macchina* che fornisce manifestamente qualcosa di molto utile e di sicuro affidamento, che ciascuno può imparare a manovrare correttamente senza dover capire minimamente l'interna possibilità o necessità di tali prestazioni?". In Husserl, la metafora del libro si trova egualmente in un nesso stretto col problema della scienza, della sua idea e della sua integrazione. In un'annotazione alla trattazione sulla *Krisis*, dell'inverno 1936-1937, il discorso verte sulla particolarità dell'"orizzonte

d'interessi" dello scienziato entro la più comprensiva *Lebenswelt*; questo "vivere dello scienziato per uno scopo che è vocazione di vita" è determinato da un'immanente teleologia e precisamente così "che tutte le opere della scienza vengono coordinate alla conclusione di un'opera totale unitaria, il sistema teoretico (della dottrina del *libro della scienza ideale*)". Il "trattato ideale" come *telos* e integrale dell'infinito sforzo della scienza: questa è veramente una trascrizione ironica del "libro della natura" redatto originalmente dall'Autore-Creatore.

Note

1. Cfr. A. Rehmann, *Die Geschichte der technischen Begriffe "fabrica" und "machina" in romanischen Sprachen*, Diss., Münster 1935, p. 54.

2. *Ibidem*, p. 109.

3. Per esempio *Simposio*, 209 A; *Sofista*, 266 B; *Timeo*, 28 C.

4. Cicerone, *De natura deorum*, II, 34, 87. La "sphaera" di Archimede, come accenna Cicerone, *op. cit.*, II, 28, 97, fu messa in movimento "machinatione quadam" come un orologio, verosimilmente mediante un'attrezzatura idraulica.

5. Cicerone, *De republica*, 1,14. Prima era montata sulla rocca di Siracusa (Ovidio, *Fasti*, vi, 279).

6. *Divinae institutiones*, II, 5,13.

7. *Ibidem*, 5, 18. Si confronti l'approssimativamente contemporanea metaforica *genetica* in Plotino, il quale usa l'espressione "padre", per il principio dell'essere, in maniera puramente metaforica, cioè a dire senza tonalità emozionale o religiosa (*Enneadi*, VI, 9, 9). Questo tipo di metafora è a fondamento di un rapporto con il mondo radicalmente diverso da quello derivante dal tipo meccanico: che il mondo "discenda" da Dio o che invece sia "escogitato" "artificis ingenio", con la possibilità di essere un progetto scelto fra infiniti altri, costituisce una differenza radicale.

8. *De ludo globi*, II: "Creat anima sua inventione nova instrumenta, ut discernat et noscat: ut Ptolemaeus astrolabium et Orpheus lyram et ita de multis. Neque ex aliquo extrínseco

inventore crearunt illa sed ex propria mente. Explicarunt enim in sensibili materia conceptum”.

9. *De beryllo*, VI: “Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium for-marum: ita homo rationalium entium et formarum artificialium”.

10. Cit. da F. Klemm, *Technik. Eine Geschichte ihrer Probleme*, Freiburg-München 1954, p. 119 [tr. it. *Storia della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1966].

11. Cfr. il mio studio “Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen”, in *Studium Generale*, x, 1957, p. 269.

12. Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, cit., p. 477 [tr. it. cit.].

13. Cfr. in Cartesio anche la *Regula X*: “[...] ut si velimus legere scripturam ignotis characteribus velatam, nullus quidem ordo hic apparet, sed tamen aliquem fingimus, tum ad examinanda omnia praejudicia, quae circa singulas notas, aut verba, aut sententias haberi possunt, tum etiam ad illa ita disponenda, ut per enumerationem cognoscamus quidquid ex illis potest deduci”. Il paragone ammonisce a trarre le conseguenze metodiche; un codice ha valore solo se esso è osservato: “ordinis... subtiliter excogitati constans observatio”. Caratteristicamente deviante dalla metafora della scrittura segreta è la riformulazione che della metafora fondamentale ha dato Galilei (a Fortunio Liceti in Bologna, gennaio 1641 [in *Opere complete di Galileo Galilei*, a cura di E. Alberi, Società editrice fiorentina, Firenze 1856, VII, 352]): “e quando la filosofia fosse quella che nei libri di Aristotele è contenuta, V. S. mi par che ella habbia alle mani et in pronto tutti i luoghi di quello. Ma io veramente stimo, il libro della filosofia esser quello che perpetuamente ci sta aperto innanzi agli occhi; ma perché è scritto in caratteri diversi da quelli del nostro alfabeto, non può esser da tutti letto”. Per coloro che hanno pratica della lingua di questo libro ne è garantita la leggibilità: la lingua matematica è appunto la “madrelingua” della natura e l’uomo deve impararla.

14. Cfr. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, cit., pp. 321 sg.; e tutta la letteratura ivi indicata. Nella bibliografia di E. Rothacker (*Mensch und Geschichte*, Bonn 1950, p. 238) è segnalato un lavoro ancora inedito, *Das Buch*

der Natur (1946).

15. Una derivazione della metaforica meccanicistica dal congegno dell'orologio cosmico di Platone nel *Timeo*, 39 B C, è difficilmente credibile, dato che in Platone si tratta della "leggibilità" dell'unità di tempo come pure del fattore costitutivo del tempo mediante i moti astrali. Proprio perché l'orologio cosmico è difficilmente leggibile nel maggior numero delle sue unità (la più grande di queste unità è il grande anno cosmico, 39 D), il demiurgo ha pensato a un μέτρον ἑναργές, che deve visualizzare in modo particolarmente evidente il carattere temporale dei fenomeni celesti: il ciclo giorno-notte, come la più piccola divisione "naturale" del tempo. Che gli uomini nominati in 39 C siano o no i destinatari di questa istituzione esplicita in 39 B, dipende da se si legge nel testo emendato, con Archer-Hind, καθ'α, oppure se ci si attiene, con Taylot, al καί τά, per cui la funzione del sole è connessa alla misura di movimento e al percorso luminoso degli altri astri. Se καί τά dovesse essere una forma corrotta, testimonierebbe nello scrivano un'intelligenza pregnante del luogo platonico: l'uomo non può essere il termine di riferimento teleologico dell'installazione cosmica; questo è piuttosto un pensiero stoico e corrisponde al senso dell'interpretazione patristico-stoica di *Deuteronomio*, 4, 19. Cornford, il quale nel suo commento (F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1937, p. 115, nota 4) si decide per la lettura Archer-Hind, viene così a conflitto con il presupposto della sua spiegazione del contesto, ove l'intera costruzione cosmica è assunta come talmente priva di ogni riguardo all'uomo, che addirittura il quadrante dell'orologio è inaccessibile all'uomo e l'unità ultima e perfetta di tempo, il "grande anno", gli rimane completamente nascosta. Forse si trova qui, tuttavia, un punto disponibile almeno per la metafora nominalistica del congegno: come l'orologio cosmico di Platone è rivolto e riservato agli astri, così anche il "senso" dell'orologio-del-mondo è evidente solo al suo creatore. (Queste osservazioni non vogliono avanzare una pretesa a promuovere la discussione del difficile passo del *Timeo* che qui non può come tale venir tematizzata; ciò dovrebbe eventualmente aver luogo a proposito del contesto delle rappresentazioni teleologiche di Platone.)

16. P. Duhem (*Le Système du Monde*, IV, Paris 1916, pp. 163 sg.) ha gratificato il *Traicté* e il suo autore di una interpretazione eccessivamente anticipatrice e, di conseguenza, di una fama non del tutto giustificata.

17. Cit. da Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, I, p. 370.

18. *Apologie*, I, 4, 1, dal manoscritto citato da D.F. Strauss, *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (in *Gesammelte Schriften*, V, p. 305).

19. *Gesammelte Werke*, a cura di P. Riila, III, 37.

20. Un altro riflesso ironico de *Uhomme machine*, che io posso qui solo accennare più che chiarire, si trova nel penultimo brano dello *Auswahl aus des Teufels Papieren* di Jean Paul, sotto il titolo *Der Maschinenmann nebst seinen Eigenschaften*. Nascosta in un fitto strato di scurrilità si trova qui la formula più condensata che mai sia stata data alla pretesa di attribuire all'uomo un carattere meccanicistico: "Esser nulla e poter essere tutto". Geniale è anche la trovata della storia per "gente sulla luna, su Saturno, sui suoi satelliti e anelli", per poi saltare fuori nell'ultima proposizione a prendere le distanze e far vedere al lettore, "che Voi Saturniani vi si nota tutti insieme al malanno, e il lettore è proprio l'uomo-macchina stesso".

7. MITO E METAFORICA

Se ora tentiamo di elaborare una *tipologia di sviluppi storici della metaforica* e di mostrarne dei paradigmi, ciò non significa che lo scopo tematico e l'ideale di una metaforologia, quale ci balena dinanzi, sia una simile tipologia. A proposito di questo compito dobbiamo rimanere consapevoli che una metaforologia - come parte del compito di una storia di concetti e come questa nella sua totalità - ha da essere sempre un disciplina accessoria della filosofia nel suo comprendersi storico e nel suo realizzare il proprio presente. La tipologia di sviluppi storici delle metafore è intesa corrispondentemente ad acquisire e differenziare aspetti - forse aspetti nuovi - del processo storico di autocomprensione della filosofia. Perciò soprattutto i *momenti di passaggio* faranno risultare più accentuata-mente la specificità delle metafore e delle loro forme espressive.

Un tale fenomeno di “passaggio” si presenta nel rapporto di *mito e metaforica*. Sotto questo punto di vista i “miti” di Platone si dimostrano mezzi di enunciazione tutt'altro che omogenei; si mostra anche che lo schema della dualità di mito e logos, quindi del passaggio “dal mito al logos”, non basta per intendere a pieno le differenze funzionali. L'esegesi allegorica dei miti, quale hanno praticato prima la sofistica e poi soprattutto la Stoa, ha inteso il mito come “forma primitiva” del logos, come enunciazione insuscettibile, per principio, di mutamento, e con questo schema coincide una spiegazione del mito ancor oggi non superata, la quale l'intende come fenomeno “pre-logico”, subordinato a una forma primitiva dello “sviluppo” dello spirito umano, che fu poi sopravanzata e sostituita da forme più precise di intelligenza del mondo. Ma ciò che nelle nostre riflessioni fu rilevato come “metafora assoluta”, dà modo di sostenere, per la sua irriducibilità a risolversi sul piano della logicizzazione, che un simile

cartesiano in anticipo comporta una norma incompatibile con lo status dei dati storici. Anche nel mito ci sono domande vitali, le quali si sottraggono a una risposta teoretica, senza diventare per questo rinunciabili. La differenza fra mito e “metafora assoluta” sarebbe qui piuttosto solo una differenza genetica: il mito porta la sanzione della sua antichissima e inesorabile provenienza, della malleveria divina o dell’ispirazione, mentre la metafora deve presentarsi apertamente come finzione e dare mostra di sé solo facendo cogliere una possibilità di comprensione. Il Socrate platonico caratterizza il “mito del giudizio dei morti” nel *Gorgia*, dicendo che ciò che a Callide sembrerà un mito ha per lui il valore di un logos (523 A). Questo mito nasce nel dialogo da un imbarazzo, di natura molto profonda, riguardo a una risposta essenziale e irrinunciabile alla domanda circa la giustizia ultima. Socrate ha tentato tutto per venirne a capo con la nozione di una giustizia storica immanente: solo che la polis ateniese ha troppo spesso condannato i suoi uomini migliori e ciò ha tutta l’apparenza della pura ingiustizia; ma Socrate osa affermare che qui è stata espiata sempre la colpa decisiva di un uomo di Stato, la colpa di avere in effetti così migliorato i cittadini a lui affidati, che questi non sarebbero più stati capaci di un giudizio ingiusto sull’uomo di Stato, così come i sofisti, nel caso vengano truffati dell’onorario dai loro scolari, si troverebbero soltanto davanti alla dimostrazione *a posteriori* della presuntuosità della loro pretesa all’insegnamento etico. Ma Socrate non era forse già stato prima incapace di opporre alcunché all’accento profetico di Callide, che egli stesso poteva essere accusato e condannato a torto (486 A B)? Il filosofo sta dalla parte della verità, ma la verità non sta dalla sua parte; *non* sarebbe poi così stupefacente che egli dovesse morire per causa sua (521 D). Non si deve dimenticare: per l’autore e il lettore del *Gorgia* questa aporia si è realizzata appunto nella morte di Socrate! Ciò ha il suo riflesso nella situazione del dialogo: il mito del giudizio emerge come “ultima parola” da un postulato irremissibile, da una fiducia, profondamente radicata nella vita, che l’abilità del sofista e la semplicità inerme del filosofo davanti al tribunale della polis *non possono* rappresentare la divisione definitiva dei ruoli, ma che questi si capovolveranno. Il mito è lì pronto a dare assicurazione; ma

quale credibilità potrebbe meritarsi, senza il fondamento che gli viene dal bisogno di chi è disposto a morire per la verità? Il mito non è un logos: questa differenza anche Socrate non la cancella. Noi potremmo tenere in minor conto il mito, se potessimo anche trovare il meglio e più vero, che noi cerchiamo e per il quale saremmo pronti a darlo in cambio (527 A). La situazione del pensiero rispetto al mito coincide qui con quella rispetto alla “metafora assoluta”; essa non soddisfa alla sua esigenza, eppure deve bastargli.

In un'altra *sede* del “regno di mezzo” fra mito e logos, è da localizzare il “mito della caverna” del VII libro della *Repubblica*. La caverna come luogo scenico di un accadimento originario è radicata nella tradizione mitica e nella sua sanzione.¹ Per lo stesso Platone l'uscire “alla luce” dalla tenebra sotterranea è il preambolo elementare della storia degli uomini, come già nel mito di Prometeo nel *Protagora* (321 C), dove con questo ἐξίέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς il dono del sapere-disé è collegato all'artificio e al fuoco, quindi a una dotazione che oltrepassa la forma d'essere “prevista” per l'uomo. Anche nel mito cosmologico del *Fedone* (108 sgg.) il luogo “naturale” dell'uomo è in profondità cavernosa e oscurità, e uscire dall'opacità del luogo è possibile solo grazie alla facoltà di trascendimento della speculazione matematica e astronomica. La forma sommaria del mito della caverna, in cui si viene disegnando un processo di compimento, anzi di autoelevazione dell'uomo, ha quindi le sue radici in una primitiva rappresentazione mitica e insieme la funzione di una metafora assoluta. Ma il rivestimento di materiali della “struttura” a caverna mostra che le possono essere assegnati compiti specifici molto diversi; il mito funge da *modello*. Un tale modello può tenersi sullo sfondo anche nel caso del dispiegarsi di rappresentazioni inizialmente assai distanti. La descrizione che del suo eroe negativo dà Platone nel *Sofista*, tradisce chiari riferimenti allo scenario della caverna:² egli è quello che si è sottratto fuggendo nella tenebra del non-essente, dove può essere riconosciuto solo difficilmente, e qui imita l'ente in immagini senza essere, lui il macchinatore che apparecchia il gioco delle ombre, il sofista, che con magia vuole procurare agli uomini un compiacimento per la parvenza.³ La caverna “spiega” primariamente la possibilità di un'apparizione quale

quella del sofista. Ciò che abbiamo chiamato “metaforica di sfondo”, l’uso implicito di una metafora, risulta qui ulteriormente chiarito. Solo il neoplatonismo ha assunto in pieno questo mito come “metafora assoluta”, allacciandosi in parte a Empedocle e Platone, in parte all’omerica grotta delle Ninfe, che nell’allegoresi omerica si era sviluppata a significazione cosmica, come mostra il trattato *De antro nymphaeum* di Porfirio. Ora il cosmo è diventato caverna e il Di-fuori trascendenza paideuticamente non più raggiungibile. Una “architettura di dottrina” cultuale aveva materializzato la metafora assoluta.⁴ Gnosi e patristica l’hanno ripresa come luogo dell’evento soteriologico, che appare come “luce nella caverna”. E’ uno stato di sentimento del mondo, quello che si esprime nella metafora della caverna.

Di altra qualità ancora è il “mito del demiurgo” del *Timeo*. Qui tutto è inteso a una funzione esplicativa (così osserva Plotino, *Enneadi*, IV, 8, 4 [fine]): una costruzione *ad hoc*, nella veste stilistica del mitico. Certe proprietà del demiurgo, come la sua “bontà”, servono solo ancora come premesse per la deduzione di posizioni teoretiche delle quali si ha bisogno, come per esempio quella della completezza della trasposizione del cosmo ideale in quello reale. Qui il mito è, anche per la sua sostanza, solo ancora modello per la prosecuzione di un’“ipotesi” cosmogonica. Non è possibile addurre alcuna specifica differenza, quando si paragoni questo mito fittizio col modello cosmogonico nei *Principia* di Cartesio (II, 43 sgg.). In ambedue i casi il modello dinamico deve spiegare lo statuto statico del mondo; l’importante è che *possa* essere stato così, tanto che Cartesio - a differenza di Platone - insiste a dire che non è stato così; il che, data la cosa, non doveva servire a compiacere l’inquisizione. Solo l’esegesi stoica ha fatto del *Timeo* platonico il mito originario, confermando ciò che esso, in base al suo stile, vuole essere, mentre la tecnica d’inversione patristica lo ha fatto discendere dal *Genesi* biblico. Agostino ha essenzialmente gravato tutto ciò del problema (divenuto impellente tramite la gnosi) di riportare la creazione demiurgica mediante la *mano* della divinità alla creazione biblica mediante la *bocca* di Dio - al comando della sua parola sovrana -. Queste erano due metafore dell’origine radicalmente distinte: la Parola sovrana non “spiega” nulla e non vuole

spiegare nulla, rifiuta la razionalità e chiede sottomissione; il “lavoro” del demiurgo che edifica per gradi vuole solo spiegare e far vedere ciò che sussiste, senza misteri, nel suo divenire immanente. Si vede bene come, nel corso dei secoli cose del tutto eterogenee - per la volontà di fare una “summa” di tutte le autorità di tradizione - poterono venir forzate a combinarsi insieme. Rivedendo tutto a partire dalle metafore fondative, tali eterogeneità genetiche si colorano contrastivamente nella loro differenza.

Note

1. Tracce si trovano in Empedocle (Diels, B 120) e Ferecide di Siro (Diels, B 6). A Empedocle si riferisce espressamente la metafora della caverna-del-mondo, in Plotino, *Enneadi*, IV, 8,1,5; come pure Porfirio, *De antro nympharum*, 8. Già Erwin Rohde ha difeso contro Wilamowitz l'adeguatezza di questa lezione di Empedocle. Cfr. ora R. Harder, *Plotin-Kommentar*, 1 b, Hamburg 1956, p. 445.

2. Così anche F.M. Cornford nel suo Commento al *Sofista*, in *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935, p. 195.

3. L'interpretazione combina *Sofista*, 233 C - 235 A e 254 A.

4. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Volker*, vol. I, Leipzig 1836, pp. 246 sg. (sullo scenario del culto di Mitra) [tr. it. parziale in *Simbolica e mitologia*, Editori Riuniti, Roma 2004] : “ Secondo Eubulo, Zoroastro aveva allestito una simile caverna di Mitra come immagine del mondo. Tutto ciò era significativo: la penombra come passaggio dalla tenebra alla luce, era simbolo; la roccia era la materia, e nel suo interno erano rappresentati tutti i rapporti e le forme del cosmo, le zone celesti, le stelle fisse, i pianeti, gli animali dello zodiaco, gli elementi ecc. All'ingresso di questa grotta del mondo appare Mitra.

8. TERMINOLOGIZZAZIONE DI UNA METAFORA: “VEROSIMIGLIANZA”

Corrispondentemente a ciò che il titolo di questi studi annuncia, noi non abbiamo cercato di “trattare” esaustivamente il rapporto di mito, metafora e logos, ma pretendiamo soltanto di esemplificare una problematica e una modalità di lavoro d’analisi. Ciò vale come massima di moderazione forse ancor più decisamente per il difficile campo delle *forme di passaggio dalla metafora al concetto*. Noi cerchiamo di guadagnarcene il profilo dal paradigma della *verosimiglianza*. Qui la metafora è assorbita nella parola, certamente ridotta dalla terminologizzazione dell’espressione, e tuttavia recepibile all’ascolto con un semplice dirigersi dell’attenzione: la sembianza della verità, con la doppiezza intenzionale della sembianza come splendore, irraggiamento, aura, il trasparire, il comparire in vece e in ruolo indiziante, da una parte; della sembianza come vuota pretensione, falso sembiante ingannatore, illusione, surrogazione usurpatoria della legittima segnatura, dall’altra parte. Qui la metafora prende in parola la parola, non come nome per uno stato di cose a regola definita. Per mostrare con un solo esempio come e dove il metaforico cessa di essere inteso nell’ascolto della parola, e precisamente in maniera che ciò che la metafora contiene già in potenza deve essere ora espressamente aggiunto alla parola, cito un passo dal *System der Stoischen Philosophie* di Dietrich Tiedemann (Leipzig 1776, I, 22), dove a proposito della determinazione del fine della logica nel *De finibus* (III, 21, 72) di Cicerone, viene riferito quanto segue: “Essa deve impedirci di dare la nostra approvazione a una proposizione falsa, e di lasciarci prendere da un’ingannevole sembianza di *verosimiglianza*.”

La metafora ha indubbiamente le sue radici nell’ambivalenza dell’antica retorica: l’oratore può lasciar

“apparire” il vero nel suo legittimo splendore, ma può anche far sì che il falso assuma “lo stesso semblante” del vero; come egli investa meglio il suo potere, dipende da una concezione di fondo di cui abbiamo trattato a proposito della metafora della “potenza della verità” e che qui dobbiamo tener sempre presente. E' proprio la questione del rapporto “naturale” dell'uomo con la verità a essere decisa positivamente da Aristotele, nel passo all'inizio della sua *Retorica* (1355 a, 14), dove egli aveva coniato l'espressione τὸ ὁμοίον τῷ ἀληθι per annessione della definizione platonica dell'εἶκος come δι' ομοιότητα τοῦ ἀληθοῦ ἐγγιγνόμενον (*Fedro*, 272 E), che poi Cicerone ha messo in circolazione con il suo “verisimile”. Un elemento platonico, che ha assunto una caratterizzazione più netta tramite la scepsi accademica, coopera in tal senso. Noi dobbiamo prendere più seriamente di quanto sia usuale la consapevolezza che Cicerone ha di essere un platonico, benché egli appartenga “solo” alla forma ritenuta decadente della scepsi accademica. Lo scetticismo accademico è più consequenzialmente “platonico” di quanto non sembri a prima vista; non è soltanto una rivolta nella storia della scuola platonica, ma anche una risposta all'accentuazione del carattere di trascendenza della verità, quale osserviamo nell'ultimo Platone. L'aneddoto, che non è mai stato preso sul serio, di cui ci dà notizia Sesto Empirico¹ a proposito del caposcuola Arcesilao, che egli avrebbe trasmesso a una ristrettissima cerchia di scolari una continuità di ortodossia platonica, mentre si atteggiava esotericamente a scettico, offre almeno un punto di riferimento illuminante per questa connessione. L'ultimo Platone aveva fatto toccare nel vivo ai suoi lettori proprio la situazione della disperata irraggiungibilità del vero. All'inizio della seconda parte della cosmogonia del *Timeo* (48 D), l'εἶκος, cioè-che-ha-l'aspetto-del-vero, è introdotto come salvezza da uno straniante stato di disorientamento, e il dio è chiamato ἐξ ἀτοπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τοὺς τῶν εἰκότων δόγμα διασώζειν. Il verosimile è “sostituito” dal vero, graziosamente concesso; esso salva l'uomo che cerca, se questi si “attiene” a esso. La verità riceve addirittura dignità “teologica”: la certezza che viene dalla verità può essere assegnata all'uomo solo con il consenso della divinità (θεοῦ συμφήσαντος), il verosimile invece è

confacente alla misura dello status dell'uomo καί vŭv (72 D). Nel *Crizia* (107 D) la lieve verosimiglianza che c'è nelle cose celesti e divine che sono oggetto del nostro culto è superata dall'esattezza della nostra indagine delle cose umane e passeggiere: la lontananza della trascendenza lascia alla nostra facoltà visiva solo un debole riflesso della verità. Questa differenza è significativa in quanto essa determina il grado di certezza inversamente da quanto accadrà nel pensiero cristiano, dove la certezza di fede sopravanza la mera "verosimiglianza" del sapere naturale. Questo capovolgimento influenzerà in modo decisivo la storia della nozione di verosimiglianza.

Il ruolo del verosimile nella scepsi accademica, come la roccia collocata stranamente, senza motivazione alcuna, nel mare dell'incertezza, e su cui devono fare affidamento prassi di vita e richiesta di felicità umane, questo ruolo lo si può comprendere solo se vi si percepisce il "resto platonico". Cicerone - che infaticabilmente ricompose nel suo pensiero, e niente affatto solo in frammentarietà eclettica, gli inconciliabili dell'Accademia e della Stoa, cieche alla loro interna comunanza di motivi per il prevalere del gioco dei contrasti - poté spiegare dal fondo dottrinale stoico la differenza di evidenza pratica e oscurità teoretica in termini di economia teleologica rispetto ai veri bisogni umani. Ne deriva un'impostazione che non lascia alcun resto di rassegnazione nell'ἐποχή: i dogmatici si battono certo per la loro verità, ma gli scettici conoscono bene la via per poter dare indicazioni anche senza di essa: "nec inter nos et eos qui se scire arbitrantur quicquam interest nisi quod illi non dubitant quin ea vera sint quae defendunt, nos probabilia multa habemus, quae sequi facile, adfirmare vix possumus".² Il "probabile" è ciò che, nella sua attitudine e affidabilità orientatrice, suscita e merita fiducia, per quanto l'uomo ne ha bisogno nella sua vita mondana; appena egli si arrischia oltre questi confini, il verosimile si confonde, diventa facilmente ingannevole "captiosa probabilitas" (*De finibus*, III, 21, 72). Questa nozione, elaborata da Cicerone, della differenziazione del carattere della verosimiglianza entro un "campo" antropocentricamente orientato, è diventata importante per la Patristica di influsso ciceroniano, a seconda della misura del suo intendere o

fraintendere; essa dipende dalla metafora del “verisimile”, con cui Cicerone interpreta e anche re-interpreta il *πιθανόν* accademico, il quale è già caratterizzato nella sua specificità di significato dal fatto che esso designa, primariamente e preminentemente, l’azione di convincimento efficace e la prestigiosità di persone, quindi del loro parlare e della loro oratoria, infine il mezzo argomentativo di cui ci si serve. Il “verisimile” è primariamente una qualità della cosa stessa della quale si tratta nel suo rapporto con la facoltà conoscitiva; anche là dove l’espressione entra in gioco sul terreno della retorica, nella cui tradizione il *πιθανόν* è di casa,³ non si vuole intendere per essa la forza di persuasione inerente all’oratore e alla sua tecnica, bensì l’appannaggio di verità che gli è concesso dalla “cosa”. Nello spazio di gioco fra il vero e il falso sta il verosimile “prope verum”,⁴ prende parte al suo “parere” *poiché* partecipa alla sua essenza: perciò il “verisimile” metaforico può amplificare decisamente il “probabile” terminologico: “probabilis erit narratio, si in ea videbuntur inesse ea, quae solent apparere in ventate [...]; ac veri quidem similis ex his rationibus esse poterit”.⁵ Cicerone vuole, quindi, che si intenda il “verisimile” letteralmente, come lascia anche intendere da un “quasi” che lo precede.⁶ Tuttavia l’affidabilità di ciò-che-è-nell’aspetto-come-vero, è limitata sempre alla sfera ridotta dell’economia dei bisogni di orientamento dell’uomo nel mondo: questa bastevolezza si stacca dall’evidenza della norma di coscienza etica. In ciò sta la differenza caratteristica rispetto all’economia di verosimiglianza nell’epicureismo: qui, per esempio, nella spiegazione dei fenomeni celesti, intesa a neutralizzare i riferimenti religiosi, mitici, astrologici, l’arrendersi alla necessità di lasciar sussistere il verosimile, τὸ πιθανολογούμενον... δεόντως καταλιπεῖν,⁷ è solo un garantirsi la ἀταραξία per mezzo del minimo teoretico dell’equivalenza emozionale di tutte le opinioni dossograficamente formulabili rispetto a qualsiasi cosa, poiché l’insistere sulla univocità non può che far ricadere nel mito. Nel trattare della verosimiglianza, Epicuro (o il suo immediato scolaro) è qui molto più cauto dell’epigono Lucrezio, per il quale verosimiglianza fisica e poetica sovente si confondono, come là dove egli ritiene inverosimile che sia emerso solo *un* mondo, senza avvedersi quanto appunto già questo sia

inverosimile nel caso dell'infinita pioggia di atomi.⁸ Che, ove si dia in generale un qualche evento nella casualità meccanica degli atomi, emerga un "cosmo" sempre dello stesso tipo, è una sottaciuta premessa metafisico-teleologica, che rende fin troppo facile il lavorare poi col "verisimile".

Se ora ci volgiamo al "verisimile" in Lattanzio, possiamo utilizzare o integrare quanto rilevammo per il suo concetto della verità. La concezione della verità come tesoro riservato a Dio e quella del suo offrirsi nella Rivelazione in dosi misurate per la salvezza (effetto dell'economia ciceroniana!), lascia già intendere che la "verosimiglianza" si presenterà qui preminentemente, se non esclusivamente, nel suo significato negativo, come mera parvenza della verità. Questa aspettativa si trova confermata. Nel *De ira dei* (IV, 7-10), Lattanzio rinvia a un detto di Posidonio, riferito da Cicerone, secondo cui Epicuro, nel suo vero convincimento, sarebbe stato ateista e solo esteriormente avrebbe lasciato sussistere gli dei. Lattanzio è qui pieno di comprensione per Epicuro e lo tratta in modo particolarmente mite; egli lo solleva dall'accusa di essere un "deceptor bilinguis", mostrando che almeno nell'assunzione di dei ai quali si rifiuta ogni "officium" c'è una contraddizione, cosicché Epicuro fu vittima della sua premessa circa l'essenza del divino: "[...] ignorantia veritatis erravit. Inductus enim a principio veri similitudine unius sententiae, necessario in ea quae sequebantur incurrit". A esplicazione del mito di Saturno nell'*Octavius* di Minucio Felice, Lattanzio dice, criticando: "sunt haec quidem similia veri, non tamen vera".⁹ La formula applicata a Epicuro ritorna in riferimento a certe tesi cosmologiche: "Huius quoque erroris aperienda nobis origo est. Nam semper eodem modo falluntur. Cum enim falsum aliquid in principio sumserint, veri similitudine inducti, necesse est, eos in ea, quae consequuntur, incurrere" (III, 24, 2). Infine, nel suo linguaggio dualistico, Lattanzio ha demonizzato completamente il verosimile come strumento di tentazione, inteso a rendere scambiabili le due vie della salvezza e della perdizione: "Quomodo enim prae-cursor eius viae, cuius vis et potestas omnis in fallendo est, universos in fraudem posset inducere, nisi verisimilia hominibus ostentaret?" (vi, 7,3). Considerata l'autorità di Cicerone per Lattanzio, questo rovesciamento del "verisimile", malgrado le nuove premesse, è

stupefacente. A guardare più da vicino si vede che il ridursi del “resto platonico” è un portato dell’emergere di un elemento di tradizione che nella impostazione ciceroniana era stato trascurato: la concezione *stoica* della verosimiglianza. Il significato di questo braccio del corso della tradizione sta anzitutto nell’influsso esercitato più tardi da Cartesio: per lui l’accettazione del verosimile è equivalente al soggiacere al falso. Gli stoici avevano sviluppato nella loro logica la dottrina delle qualità del giudizio dal punto di vista di una “presa di posizione” della ragione rispetto al puro contenuto dell’enunciato: la sovranità della ragione si manifesta nella sua libertà per l’ἐποχή, nel rifiuto dell’assenso prima della completa dimostrazione dell’oggetto. Qui però il verosimile esplica la sua forza travicante in direzione della precipitazione (προπτωσία), resa virulenta soprattutto dalla retorica, a cui la dialettica stoica deve rendere capaci di opporsi.¹⁰ La dialettica stoica, con il suo scopo della ἀπροπτωσία, vuole assicurare la ragione appunto contro il verosimile: essa vuole l’equanimità come fermezza della ragione di fronte al verosimile, a cui essa non deve fare concessioni: τὴν τε ἀνεικαλιότητα ἰσχυρόν λόγον πρὸς τὸ εἶκος, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ.¹¹ Nella rigorosa diatesi stoica di interiorità e mondo esterno il πιθανότης diventa il carattere fondamentale dell’interferire della cosa “dall’esterno”, paragonabile alle operazioni “retoriche” di uomini che sono in qualche modo “interessati” a manovrare il consenso.¹²

In Agostino l’ambivalenza della “verosimiglianza” si fa valere in ambedue gli aspetti. Nella discussione della scepsi accademica il “resto platonico” è di nuovo rivalutato a pieno. Nel dialogo *Contra Academicos* (II, 7, 16), Agostino chiede all’interlocutore Licenzio se egli ritenga vera la dottrina degli accademici; questi ribatte: “Utrum verum sit, nescio: probabile est tamen”. Agostino, per continuare sul filo della metafora, innesta il discorso sul “verosimile”: “probabile [...] scisne ab ipsis etiam verosimile nominari?”. E la metafora offre in effetti la possibilità del crescendo platonico. Se qualcuno, così propone Agostino al suo partner, non ne avesse mai visto il padre e ora, vedendone il fratello, assicurasse che assomiglia al padre, non lo si riterrebbe psichicamente turbato o un cialtrone? Il simile al vero, come riproduzione, viene posto in

rapporto di discendenza rispetto all'originale del vero; questo è quanto consente la metafora. Dopo una diversione nel dialogo agostiniano, la storia dell'uomo che asserisce la somiglianza di un figlio con il padre, senza conoscere il padre, viene riportata di nuovo in scena e si conclude: "Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui se in vita veri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quid sit, ignorent" (II, 7, 19). Tri-gezio, che ora interviene nel dialogo, vorrebbe riportare Agostino dal "verisimile" al "probabile", per sfuggire alle conseguenze platoniche (II, 8,20); anche Alipio sostiene, contro Agostino, che questi si tiene stretto a una parola, la quale gli offre casualmente aiuto e tuttavia può essere sostituita. Ma Agostino non molla la sua carta: "Non est ista [...] verborum, sed rerum ipsarum magna controversia; non enim illos viros eos fuisse arbitror, qui rebus nescirent nomina imponere; sed mihi haec vocabula videntur elegisse, et ad occultandam tardioribus, et ad significandam vigilantioribus sententiam suam" (II, 10, 24). Parole dischiudono e chiudono l'accesso a una cosa, a seconda della posizione del soggetto: questo è un pensiero neoplatonico. Nel caso in oggetto questa condizione significa: prestare attenzione alla metafora, seguirne l'indicazione sino a rendersi conto della cosa. Ed è così che il giorno seguente, alla ripresa del dialogo, Licenzio è diventato disponibile per la metafora: "nihil mihi videtur esse absurdus, quam dicere, se verisimile sequi eum qui verum quid sit ignoret" (II, 12,27). Il positivo del verosimile sta nella sua funzione di indizio: non ci si può accontentare di esso. Preso in se stesso, nel tenersene soddisfatti come gli scettici, si rovescia nel negativo; ciò viene rilevato nel terzo libro dei *Contra Academicos* (15, 33-16,36) e ripreso per una messa a punto definitiva nelle *Retractationes* (I, 1,4). Dove non c'è bisogno di rinvio, dove il vero stesso ha la sua immediata presentificazione, nell'originaria certezza trinitaria dell'"et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus", il verosimile cessa e decade a non-verità: "in his autem tribus quae dixi nulla nos falsitas verisimilis turbat".¹³

Il mutamento decisivo nella funzione della "verosimiglianza" subentra alla fine del Medioevo. Il processo è strutturalmente simile a quello verificatosi nel sorgere della sepsi accademica: un accentuarsi della trascendenza del vero

porta all'autarchia del verosimile. La nuova scepsi dei secoli XIV e XV entra al servizio del *fideismo*; nel "credo quia absurdum", il vero della fede, proposto alla ragione come "prestazione" di obbedienza, diventa esso stesso l'inverosimile; questa specie di verità "non ha sembiante tale" che la si possa o debba riguardare come "il vero". Il verosimile d'altra parte diventa autonomo, perde il suo poter essere commisurato a una verità assoluta. Il rapporto platonico, quale risulta dal luogo del *Crizia* sopracitato, è qui rovesciato; divino e celeste si sono scissi: il divino gode nella fede una certezza solitaria, il celeste è diventato una parte della natura, la cui conoscenza il teologo abbandona all'astronomo come "ne verisimiles quidem".¹⁴ Proprio nella questione del rapporto fra enunciazioni bibliche e cosmologia copernicana si profila chiaramente la nuova indifferenza fra "verità" e "verosimiglianza". Quando il cardinale Bellarmino consiglia al carmelitano Foscari, in una lettera del 12 aprile 1615, di dichiarare la dottrina copernicana come verosimile, non però vera, c'è dietro la concezione che nessuna verosimiglianza può venire a conflitto con la verità della storia di Giosuè che ferma il sole, come pure viceversa che questa verità non esclude quella verosimiglianza. La teologia, nella sua crisi tardo-medievale, ha deformato questo complesso strutturale; ne offriamo una documentazione che è specialmente interessante a causa del particolare modo di latinizzazione dell'antico εἰκός, cioè le tesi 12-15 della discussione di baccalaureato di Melantone, del 1519:¹⁵

"12. Intellectus nulli propositioni assentiri! potest citra rationem aut experientiam. - 13. Nec voluntas per sese intellectum eicotibus cogere potest ut assentiatur.¹⁶ - 14. Voluntas per charitatem rapta ad obiectum credibile imperai intellectui, ut assentiatur. -15. Hic assensus fides est seu sapientia". L'inserimento del concetto di fede in uno schema concettuale stoico e a contrasto con gli "eicota" è degna di attenzione; quanto sia originale la maniera con la quale Melantone fa acrobazie con i vecchi mezzi linguistici per dire il nuovo, lo mostra anche l'uso negativo che egli fa del "verisimile" nel paradosso riformatorio della tesi 11: "Ergo et bona opera peccata esse non est absimile vero". Questa è avvedutezza teologica fattasi figura di parola!

Nella disputa per la nuova immagine del mondo, cui si è già accennato menzionando Osiander e Bellarmino, l'ambivalenza metaforica della "verosimiglianza" celebra ancora una volta i suoi trionfi, specialmente nel processo Galilei. Galilei aveva argomentato pressappoco così: qualcosa che contrasta con la fonte di fede biblica poteva benissimo essere scientificamente verosimile, dato che una verosimiglianza lascia aperta la possibilità che allo stato di fatto le cose stiano altrimenti. La sentenza contro Galilei del 22 giugno 1633 condanna precisamente come "errore grave" il dire che un'opinione possa essere ancora verosimile quando nella Bibbia sia espressamente rivelato il contrario.¹⁷ Il "probabile" è qui visto totalmente in dipendenza dall'atto di assenso del soggetto; qualcosa come un assenso differenziato non è ritenuto possibile. L'essere degno di assenso, del verosimile, deve avere legittimazione metafisica. Galilei, invece, aveva montato la sua costruzione in questi termini: nel *Dialogo* contestato egli avrebbe assunto il sistema copernicano valendosi dell'arte d'argomentare di un uomo che può far apparire come verosimile anche il falso: "in trovar, anco per le proposizioni false, ingegnosi et apparenti discorsi di probabilità".

La *logicizzazione* della "verosimiglianza" prende il suo avvio dal significato che deve attribuirsi al "caso" in una spiegazione del mondo che voglia tenersi, almeno ipoteticamente, libera da premesse teologiche e teleologiche. La questione, se il riconoscimento del cieco caso significhi rinuncia alla regolarità, è il motivo dell'urgenza di una nuova formulazione per il problema della verosimiglianza. Il compito di rendere raffrontabili casi di verosimiglianza, per trarne decisioni, trova il suo modello - entro l'orientamento significativamente preferenziale dell'età moderna per *l'arte factum* - nel gioco d'azzardo, nello studio del "caso" ridotto tecnicamente ai suoi fattori costanti, quantificabile in termini di fattualità e possibilità. Ciò che Pascal, nello scambio epistolare con Fermat, denomina "arte del caso", è la conquista della signoria limitata, ma resa avvedutamente razionale da questa sua limitazione, su una ragione sino allora oscura, strutturalmente sconosciuta. Nel 1654 Pascal indirizzò all'Accademia di Parigi una comunicazione contenente un sommario dei suoi lavori

matematici già compiuti, in corso o progettati; a proposito di uno studio sulle leggi del caso vi si dice: “Gli eventi che si rilevano da una sorte ambigua vengono giustamente attribuiti a una contingenza fortuita piuttosto che a una necessità di natura. Perciò la cosa è rimasta sino a ora nell’incertezza; ma dopo essersi mostrata ribelle alla presa dell’esperienza non ha potuto sfuggire alla signoria della ragione. Grazie alla geometria ne ho fatto con tanta sicurezza un’arte che ora essa partecipa dell’esattezza di quella ed è suscettibile di progredire saldamente. Essa recede il suo nome da ambo i lati, giacché collega la dimostrazione matematica con l’incertezza del caso, nega ciò che sembra inconciliabile e pertanto prende a buon ragione la sorprendente denominazione di geometria del caso”. Leibniz ha ripreso il problema di una “logica probabiliū” e le ha dato diritto di cittadinanza nella filosofia.¹⁸ Ma anche in lui il sottofondo metaforico è ancora vivo. Nella *Théodicée* Leibniz discute la concezione di Bayle che si diano obiezioni razionali contro la religione, le quali non possono venire invalidate, o almeno non lo possono ancora; Leibniz pensa (par. 27) che la logica aristotelica sia perfettamente in grado di aver ragione di ogni argomentazione del genere, in quanto questa sia effettivamente deduttivo-razionale. La cosa sta diversamente con le obiezioni che riposano sulla verosimiglianza, “car l’art de juger des raisons vraisemblables n’est pas encor bien établi, de sorte que nostre Logique à cet égard est encor tres imparfaite, et que nous n’en avons presque jusqu’icy que l’art de juger des demonstrations” (par. 28). Ma questo stato difettoso della logica non è di alcun peso nella difesa della religione, poiché una discussione di argomenti di verosimiglianza è senza senso, in quanto i misteri della religione hanno senz’altro l’apparenza della verità contro di sé, quindi per parte loro non possono esser resi verosimili o venir difesi contro la verosimiglianza: “Quand il s’agit d’opposer la raison à un article de nostre foy, on ne se met point en peine des objections qui n’aboutissent qu’à la vraisemblance: puisque tout le monde *convient que les mysteres sont contre les apparences*, et n’ont rien de vraisemblable, quand on ne les regarde que du côté de la raison” (par. 28). La verità può avere contro di sé la parvenza della verità, ed essa può per se stessa fare a meno di questa. Questo passo, straordinariamente

significativo per il nostro contesto, riunisce la coscienza della necessità della logicizzazione del verosimile con lo sfruttamento spregiudicato della sua implicazione metaforica.

Non può essere qui di nostra competenza seguire nei dettagli la logicizzazione e matematizzazione della “verosimiglianza” a esaudimento della richiesta leibniziana. Alcune motivazioni del “passaggio” dalla metafora al termine esatto sono però da rilevarsi, perché segnalano egualmente influssi essenziali della storia spirituale dell’età moderna. La risoluzione logica della nozione di “fortuna”, così prestigiosa per quell’età, attraverso la mediazione del modello del gioco d’azzardo, è determinante per l’opera che propriamente fonda la teoria della probabilità, il trattato di Christian Huygens, *De ratiociniis in ludo aleae* (1657). Un interesse del tutto diverso, formulato come programma per l’età moderna da Cartesio nel suo “marcher avec assurance dans cette vie”, si fa strada nel trattato pubblicato nel 1693 da Edmund Hailey: *An Estimate of the Degrees of the Mortality of Mankind, Drawn from Curious Tables of the Births and Funerals of the City of Breslaw; with an Attempt to Ascertain the Price of Annuities upon Lives*. Un interesse apertamente di tipo statistico puro, tuttavia spinto da una questione che per la prima volta emergeva nella storia e doveva poi diventare determinante per molti diversi fenomeni della storia spirituale moderna, ha dato al fondatore della statistica, William Petty, l’occasione per il suo *Essay Concerning the Multiplication of Mankind* (1686).¹⁹ La dissoluzione critica del principio teleologico e del suo correlato teologico, la Provvidenza, rese per la prima volta acuta la questione se l’umanità potesse crescere oltre l’ambito delle possibilità di esistenza sussistenti in natura e se essa non fosse ormai vicina a compiere questo passo. *De mensura sortis* è un altro titolo, indicativo dell’effettiva volontà di sapere, di un lavoro di Abraham Moivre, apparso nelle *Philosophical Transactions*, 1711. Nelle medesime apparve nel 1699 una pubblicazione la quale fece ciò che, secondo la testimonianza or ora citata di Leibniz, sarebbe impossibile: porre la teoria della probabilità al servizio della religione. In *A Calculation of the Credibility of Human Testimony*, come pure nei *John Craigs Theologiae Christianae Principia Mathematica*, doveva venir dimostrata l’eminente verosimiglianza storica delle testimonianze bibliche.

Leibniz doveva finire per aver ragione con la sua condanna del ricorso ad argomenti di verosimiglianza a favore della religione. Allacciandosi all'*Ars conjectandi* di Jakob Bernoulli, rimasta incompiuta e pubblicata postuma, Nikolaus Bernoulli ha fatto per primo uso della teoria della probabilità in campo giuridico, negli *Specimina artis conjectandi ad quaestiones juris adplicatae* (1709); un campo nel quale molto più tardi Poisson ha introdotto la distinzione terminologica di “probabilité” e “chance”.²⁰ Andreas Rudiger, il quale nel suo *De sensu veri et falsi* (1709) specifica una folla di “verosimiglianze”, ne definisce anche una medica: come “pro-babilitas qua a constantia experientiae physicae ad futurum eventum physicum cum metu oppositi concludimus...”. L'applicazione, ancor oggi oggetto di scherzo, al campo meteorologico la fece A. Pilgram con le sue *Ontersuchungen iiber das Wahrscheinliche der Wetterkunde* (Wien 1788). Qui interrompo la lista, perché non appaia - nel senso della parvenza ingannevole -che io abbia la pretesa della completezza.

Ritorniamo al “passaggio” veramente filosofico in questa storia metaforico-concettuale. Nel 1756 Moses Mendelssohn pubblica i suoi *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit*:²¹ qui abbiamo una vista panoramica, come da un osservatorio elevato, di tutto il complesso di rappresentazioni. “Fra tutte le conoscenze a cui l'intelletto umano si applica, la conoscenza della verosimiglianza può forse esser ritenuta la principale, perché essa è commisurata alla nostra limitata visuale, e nel maggior numero dei casi può tenere il luogo della certezza. Il suo influsso sulle azioni e omissioni degli uomini, e tramite queste sulle loro felicità, è balzato così chiaro agli occhi dei sapienti di ogni tempo, che essi hanno lasciato che vacillassero piuttosto i sostegni della verità che quelli della verosimiglianza.”²² Le “grandi scoperte” dei matematici sarebbero state conseguite, nell'ultimo secolo, nel campo della probabilità: “in tutte le specie di giochi d'azzardo, scommesse, assicurazioni, lotterie, in alcuni affari giuridici, perfino nel rispetto della credibilità storica, essi hanno confrontato, calcolandoli, i casi probabili, e determinato la grandezza dell'aspettativa o il grado della verosimiglianza secondo questo calcolo [...]. Un sapiente di questo mondo, il quale per esaudire il desiderio del signor Leibniz volesse trovare un'arte

per razionalizzare il verosimile, dovrebbe possedere il talento di astrarre, dalle regole particolari che ci danno questi grandi matematici, l'universale, e derivarne egualmente *a priori* un maggior numero di regole particolari".²³ Questo universale, Mendelssohn l'ottiene con l'aiuto della logica wolffiana, la quale fa dipendere il grado di certezza di una proposizione dalla misura in cui sono noti i principi per i quali il predicato consegue dal soggetto. "Dal rapporto dei principi di verità dati con quelli che ineriscono alla piena certezza, si determina il grado della verosimiglianza" (p. 499). Contro la definizione della verosimiglianza mediante il "genus proximum" dell'"aspettativa" Mendelssohn fa valere che non solo gli eventi futuri ma anche quelli passati hanno la loro probabilità: "Così come è verosimile che accadrà ciò per cui mancano le minime ragioni di verità, così è egualmente possibile che sia accaduto ciò per cui disponiamo del maggior numero di principi di verità". La denotazione wolffiana della verosimiglianza come una verità incompleta si sviluppa in Mendelssohn nell'idea di un'integrazione del verosimile al vero.²⁴ "Il più spesso la verosimiglianza è anche la via onde si arriva alla certezza infallibile. Quando non possiamo vedere d'un sol colpo tutte le ragioni che un soggetto comporta, si assumono prima alcune di queste ragioni per vedere ciò che ne conseguirebbe qualora esse esaurissero effettivamente da sole l'essenza del soggetto. Il risultato che in tal modo si ottiene lo si chiama un'ipotesi" (p. 504). Il momento teologico, che entra sempre in gioco in tutta la storia delle nozioni della verosimiglianza, ha un ruolo anche in Mendelssohn: "Nella sua *Einleitung in die Weltweisheit* s'Gravesande dimostra, la certezza di queste conclusioni (induttive) - dalla volontà di Dio, poiché l'Es-sere perfettissimo deve operare costantemente secondo leggi universali. Solo che io ho scrupolo a porre il fondamento delle nostre conclusioni sperimentali nella volontà di Dio".²⁵ In questo contesto è interessante la discussione da parte di Mendelssohn della tesi di "alcuni sapienti", che si debba dare anche per l'intelletto infinito una probabilità essenzialmente insuperabile, se devono essere possibili liberi atti di soggetti etici (p. 512). Ciò dovrebbe intaccare la determinazione della verosimiglianza come "verità incompleta", come pure il tradizionale concetto dell'onniscienza. Ora invece la libertà, come l'intende

Mendelssohn, cioè come “indifferentia aequilibrii”, non rende mai possibile una conoscenza probabile, assumendosi quindi Dio anche questo sapere. Contro le conseguenze assolutamente probabilistiche di queste opinioni Mendelssohn era ridotto a una posizione deterministica: “Io credo di aver spiegato, sia dalla proprietà divina che dalla comune esperienza, che tutte le decisioni d’arbitrio debbono avere preventivamente una loro precisa certezza...” (p. 515).

Noi abbiamo indicato (cfr. sopra, pp. 103 sgg.) quale sia stato il ruolo della “verosimiglianza” nella disputa sull’immagine copernicana del mondo. Mendelssohn ci dà qui occasione di documentare il passaggio dal discorso metaforico a quello in termini logici:²⁶ “L’edificio copernicano del mondo viene ora riconosciuto come più *verosimile* del vecchio edificio tolemaico, benché agli antichi non debba aver fatto difetto di eccentricità e di epicicli per spiegare tutti i fenomeni osservati in seguito. Solo che secondo la nuova struttura si spiega tutto con presupposti semplici e di conseguenza *con poche cause*; poiché gli antichi per ogni particolare fenomeno dovevano pensare a una nuova ipotesi, si può così determinare in certa misura il *grado* della verosimiglianza che la nuova struttura ha a suo vantaggio rispetto all’antica”. A parità di numero di fenomeni osservati, il numero dei fattori da assumersi, per poter spiegare questi fenomeni, sarebbe più ristretto nel sistema copernicano. Quanto più ridotto il numero dei fattori che è necessario introdurre nel sistema, tanto più inverosimile è il caso che i fenomeni abbiano ciascuno cause differenti. Quando io potessi spiegare adeguatamente i fenomeni a, b, c, mediante una causa d, una teoria che introducesse all’uopo le cause A, B, C, avrebbe minore probabilità. Nelle parole di Mendelssohn: “Posto che questi fenomeni a, b, c, ecc., concordino in maniera da poter essere spiegati da un’unica causa d, questa concordanza sarebbe da considerare un mero caso qualora ogni singolo fenomeno avesse effettivamente la propria causa particolare. La probabilità di un caso simile è $1/n + 1$; quindi la probabilità del caso contrario $n/n + 1$. La logicizzazione della verosimiglianza implica la paragonabilità di enunciati ipotetici, esige quindi un enunciato su questi enunciati. La “verosimiglianza” metaforica, nel ruolo che ebbe nei testi della disputa copernicana, finiva per neutralizzare la

pretesa alla verità cosmologica, come avevano rilevato Copernico stesso e, con un *pathos* incomparabilmente maggiore, i suoi successori.

La verosimiglianza logicizzata diventa uno strumento dello spirito della *critica*. Di ciò ancora una documentazione dalla storia della cosmologia nel secolo XVIII. Maupertuis, nel suo *Essai de Cosmologie*,²⁷ si oppone alla forma newtoniana di prova dell'esistenza di Dio dall'uniformità dei movimenti dei pianeti. Maupertuis dà subito maggior forza all'argomentazione segnalando la forte inverosimiglianza dell'origine casuale del fatto che le orbite planetarie giacciono su un piano che copre solo la diciassettesima parte della sfera che si pensa contenga il sistema solare. Ma proprio la presupposizione che la possibilità sia una "verità incompleta" e che potrebbe crescere sino a corrispondere alla verità, viene qui respinta; dalla inverosimiglianza dell'origine casuale del mondo non c'è passaggio che conduca alla necessità di una causa volontaria del mondo,²⁸ e neppure è possibile confrontare qui tesi a carattere di probabilità: "Si l'on prend donc l'orbe de la Terre pour le plan auquel on rapporte les autres, et qu'on regarde leur position comme l'effet du hasard, la probabilité, que les cinq autres orbes ne doivent pas être renfermés dans cette zone, est de 17⁵ — là 1; c'est-à-dire, de 1.419.856 à 1 [...] Il y restoit cepen-dant quelque probabilité, et dès-lors on ne peut pas dire que cette uniformité soit l'effet nécessaire d'un choix". Ma c'è di più; l'alternativa di volontarietà e casualità era parsa imporsi a Newton solo perché egli non poteva addurre una causa fisica dell'uniformità dei moti planetari e neppure la riteneva possibile. Maupertuis accenna a un lavoro di Daniel Bernoulli, *Sur l'inclinaison des plans des orbites des planètes*, premio dell'Accademia delle Scienze di Parigi nel 1734, nel quale il problema era stato affrontato mediante l'ipotesi di un medium fluido che riempisse lo spazio cosmico, non per sostenere questa tesi, ma per far emergere la vaga prospettiva di una considerazione probabilistica. Qui si tiene ferma la funzione critica del concetto di probabilità; ma essa è superata nello stesso secolo attraverso il collegamento con nuove rappresentazioni metafisiche di fondo: l'*infinità* del tempo, del numero delle "sorti", dà a ogni evento pensabile una verosimiglianza di

accadimento casuale, quindi anche al mondo attuale. Diderot ne ha dato una formulazione classica nella ventunesima delle sue *Pensées Philosophiques*, dapprima per la formazione casuale dell'*Iliade*: “Selon les lois de l'analyse des sorts [...]. Je ne dois point être surpris qu'on chose arrive lorsqu'elle est possible, et que la difficulté de l'événement est compensée par la quantité des jets [...] mon avantage serait même infini si la quantité des jets accordée était infinie”. Se si pone la premessa che la materia sia eterna e il movimento le sia essenziale, allora si dà “dans la somme infinie des combinaisons possibles un nombre infini d'ar-rangements admirables”, nel cui ambito anche un evento così complesso come “questo mondo” acquista un grado di probabilità tale da costringere il pensatore a dire: “Done, l'esprit doit être plus étonné de la durée hypothétique du chaos que de la naissan-ce réelle de l'univers”. Per l'assunzione del presupposto dell'infinità la probabilità diventa capace di spiegare tutto. E' chiaro che un dio la cui funzione essenziale era quella di “spiegare” il mondo qui è stato sostituito dall'infinito caso, la verità eterna dell'eterna probabilità; solo i nomi sono mutati. Poiché è altrettanto chiaro che solo un dio, che per parte sua era stato inteso come arbitro imperscrutabile, come “deus mutabilissimus”, poteva venir sostituito dal caso; anzi esisteva un bisogno profondo di procedere a questa sostituzione, come è lampante in Diderot: “la pensée qu'il n'a point de Dieu n'a jamais effrayé personne, mais bien celle qu'il y en a un tei que celui qu'on me peint”.²⁹ Sembra, ma è solo apparenza, che l'uomo sia abbandonato in balia del caso fisico allo stesso modo che all'arbitrarietà divina. I correlati emotivi sono radicalmente diversi, e il caso ha le sue leggi, che rendono possibile all'uomo di governarsi *contro* il caso.

All'osservatore contemporaneo sfugge facilmente un campo molto vasto della storia dell'espressione “verosimiglianza”, quello dell'estetica. La nostra abitudine di collocare ad altezze metafisiche l'opera d'arte ci ha assuefatti ad attribuire all'arte una sua propria “verità”, anzi la “verità”, in una misura tale che “verosimiglianza” ci sembra un'espressione di rango troppo basso, non pertinente per questioni di teoria dell'arte. Ciò non di meno nell'estetica classica è del tutto corrente la formula che nell'opera d'arte sia da preferirsi “verosimiglianza” a “verità”, che è pensiero perfettamente in

regola con la poetica aristotelica, la cui mimesi si riferisce intenzionalmente non alla “verità” del reale nella concretezza materiale di un ente singolo, bensì alla “verosimiglianza” dell’universale non esistente come reale. La verosimiglianza estetica tien fermo quindi al senso metaforico del verosimile, in quanto per l’opera d’arte non è essenziale *esser-vera* in riferimento a fatti constatabili *a posteriori*, ma l’*apparir-vera* della sua stessa evidenza. Lessing critica la tesi di Caylus, dell’equivalenza di poesia e pittura in Omero, indicando fra l’altro che la rappresentazione, possibile nell’epos, di una dea che scaglia un masso enorme, diventa una “inverosimiglianza intuitiva” se si pensa a un dipinto.³⁰ In un altro passo del *Laokoon* (xxix) Lessing riferisce la tesi di Winckelmann, che “con la mera imitazione della natura non si raggiunge l’eccellenza né nell’arte figurativa né nella poesia, e tanto il poeta che il pittore dovrebbero optare per l’impossibile che è verosimile piuttosto che per il mero possibile”. Qui il doppio senso metaforico del verosimile si risolve in unità, nel senso che esso è da un lato “mera apparenza” in quanto non può essere affatto vero, dall’altro però questa apparenza è anche apparizione e comparire di una verità, la quale non ha niente a che fare con l’oggettività realmente impossibile per l’opera d’arte. Ne emerge come diretta conseguenza (che né Winckelmann né Lessing poterono afferrare, e solo Kant sarebbe poi stato in grado di trarre) che si dovrebbe anche rinunciare del tutto all’oggettività come qualcosa di non pertinente al valore di verità dell’opera d’arte, per poterla dunque considerare non più sotto l’aspetto della “verosimiglianza” ma sotto quello esclusivo della “verità”. In Lessing, al quale ci limitiamo per evitare che questo paragrafo prenda le dimensioni di una trattazione autonoma, sarebbe possibile mostrare, in un’indagine che entrasse maggiormente nel merito, che il suo concetto della “verosimiglianza” estetica corrisponde esattamente a quello della “verità interiore” nella sua filosofia della religione. La “verità interiore” significa anzitutto l’indipendenza dei contenuti religiosi dai dati di fatto storici e dal loro grado di verificabilità.³¹ Così anche la “verosimiglianza” dell’opera d’arte è una qualità immanente, che si manifesta solo come forza di convinzione, cosicché diventa indifferente, per esempio, se ciò che è rappresentato

come caso effettivo nella favola abbia rapporto a un qualche fatto: “Io credo solo per questo che una cosa sia accaduta, e accaduta così e così, perché è in alto grado verosimile, e sarebbe fortemente inverosimile se non fosse accaduta o lo fosse diversamente. Poiché quindi unicamente e soltanto l'*interna verosimiglianza* mi fa credere che si sia realmente verificato un caso e questa interna verosimiglianza si può trovare altrettanto bene in un caso inventato: in che cosa la realtà del primo caso può avere maggior forza di persuadermi rispetto alla realtà del secondo?”.³² Anzi, c'è di più: poiché “il ‘vero’ storico non è sempre anche verosimile”, mentre il poeta ha “libero potere” di “rendere anche verosimile ciò che egli espone come vero”, alla favola spetta, a causa della sua forza di convinzione, la palma rispetto agli “esempi storici”. Le riflessioni di Lessing si possono considerare parte di quel processo di elaborazione in sede estetica di una teoria della verosimiglianza, la cui esigenza, impostata da Leibniz, era stata annessa all'estetica da Johann Jakob Bodmer nelle sue *Critischen Betrachtungen über die Poetischen Gemählde der Dichter* (1741): “Perciò io non posso approvare che ci si occupi con così scarsa diligenza dell'arte delle cose verosimili, per la quale non solo manca un uomo di grande acume che ne tratti in sede dommatica, come ha già variamente insistito il signor Leibniz, ma è da lamentare che se ne veda scarsezza anche nei casi dove essa dovrebbe mostrarsi nell'esercizio e nella esecuzione”. Lessing doveva spostare definitivamente il problema delle “pitture poetiche dei poeti” e dargli una potenzialità nuova, ancor oggi tutt'altro che esaurita.

Note

1. *Pyrrhoniae hypotyposes*, I,33,234.
2. *Lucullus*, Proemium, 8.
3. Cfr. Platone, *Fedro*, 272 DE. Per tutto il complesso del “verisimile” in Cicerone, cfr. G. Gawilck, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischer Methode*, Diss., Kiel 1956, pp. 69 sg.
4. *De oratore*, I, 240.
5. *De inventione*, 1,29.

6. *Lucullus*, 32: “volunt enim... probabile aliquid esse et quasi verisimile”.

7. *Epistula ad Pythoclem*, 87.

8. *Der rerum natura*, II, 1052-1057: “nullo... pacto veri simile esse putandumst... / hunc unum terrarum orbem caelumque creatum...”

9. *Divinae institutiones*, I, 11,56.

10. Cfr. l'esempio del caso della definizione “affrettata” di “madre” in Diogene Laerzio, 2, VII, 75, come esemplificazione di un *πιθανόν*.

11. Diogene Laerzio, 2, VII, 46.

12. L'equiparazione è in Diogene Laerzio, 2, VII, 89.

13. *De civitate dei*, XI, 26.

14. Andreas Osiander nella Prefazione alle *Revolutiones* di Copernico: “Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant...”

15. Melantone, *Opere* (a cura di R. Stupperich), I, 24. Le complessive 24 tesi, che Lutero (a Staupitz, 3/10/1519) disse “positiones audaculas sed verissimas”, costituiscono uno dei documenti più pregnanti della storia spirituale dell'epoca e meriterebbero un'interpretazione più accurata.

16. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4^a ed., vol. IV, p. 426, nota 1, legge “sine eicotibus”. A me sembra che “eicotibus” sia dativo d'oggetto e formi contesto con “ratio” ed “experientia” della tesi precedente, o, per dirla in termini stoici, designi la deficienza rispetto alla rappresentazione catalettica. L’“obiectum credibile” sovrasta gli “eicota” ed equivale nell'effetto alla rappresentazione catalettica, benché naturalmente non sia tale.

17. “Il che pure è errore gravissimo, non potendo in modo niuno essere probabile un'opinione dichiarata e definita per contraria dalla Scrittura Divina.” E ancora nel catalogo delle tesi, per le quali Galilei sarebbe “veementemente sospetto d'eresia”, si adduce come elemento formale “che si possa tenere e difendere per probabile un'opinione dopo d'essere stata dichiarata e definita per contraria alla Sacra Scrittura”.

18. Ne è l'indizio più sicuro la ricezione “scolastica” di Christian Wolff, *Logica*, par. 593: “Enimvero ad aestimandam probabilitatem opus est principiis specialibus quae a principiis

ontologicis et philosophicis aliis pendent. Sed ea constituunt Logicam probabilium quam in desideratis esse Leibnitius iam agnovit". Nel par. 578 Wolff aveva già dato una definizione della verosimiglianza: "Si praedicatum subjec-to tribuitur ob rationem insufficientem, propositio dicitur probabilis. Patet ad eo, in probabili propositione praedicatum subjecto tribui ob quaedam requisita ad veritatem". La verosimiglianza è quindi una verità "incompleta".

19. Del Petty uscì postuma nel 1691 anche la sua *Political Arithmetic* [tr. it. *Aritmetica politica*, Liguori, Napoli 1986],

20. *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matiè-re civile...*, Paris 1837.

21. *Gesammelte Schriften*, a cura dii. Elbogen, J. Guttmann e E. Mittwoch, voi. I, Berlin 1929, pp. 147 sgg.

22. *Ibidem*, p. 149. Una redazione leggermente modificata, ma assai significativa, di questo passo si trova nella "edizione migliorata" dei *Philosophischen Schriften* (Berlin 1771; ed. cit., vol. I, p. 497): "fra le conoscenze cui *dobbiamo mirare*, può forse ritenersi che la *più necessaria* sia quella della probabilità, perché essa è commisurata alla nostra *sfera* limitata, e nel maggior numero di casi può tenere il luogo della certezza".

23. *Ibidem*, I, p. 498.

24. *Ibidem*, p. 502. Questa nozione della verosimiglianza come un predicato reale non rientra nella distinzione di probabilità *a priori* e *a posteriori* di Jakob Bernoulli (*Ars conjectandi*, IV): la probabilità di un evento è determinabile *a priori* quando si possano considerare e valutare rispettivamente i fattori favorevoli e sfavorevoli al sorgere dell'evento; è determinabile *a posteriori* (induttivamente) dalla frequenza dell'accadimento, date certe condizioni identiche o similari, per le quali però non c'è bisogno di precisarne e valutarne il carattere favorevole o sfavorevole: "quod a priori elicere non datur, saltem a posteriori hoc est ex eventu in similibus exemplis multoties observato eruere licebit".

25. *Ibidem*, p. 506. La *Einleitung in die Weltweisheit* di Wilhelm Jakob s'Gravesande (1755), traduzione tedesca della sua *Introductio ad Philosophiam, Logicarti et Metaphysicam* del 1736, distingue fra evidenza matematica e morale: "La prima è per sé un contrassegno della verità, la seconda, invece, *poiché Dio lo vuole*, e solo in una certa disposizione delle cose" (par.

582). Verosimiglianza si dà solo per l'evidenza morale: "La verosimiglianza sta in mezzo, fra l'ignoranza e una conoscenza la quale non difetta di nulla e porta seco una piena convinzione" (par. 584).

26. Mendelssohn, *op. cit.*, p. 511.

27. *Première Partie, où l'on examine les preuves de l'existence de Dieu, tirées des merveilles de la Nature* (in *Oeuvres*, Lyon 1768,1, 8).

28. L'impossibilità di colmare lo iato fra verosimiglianza e verità è qui esattamente la stessa che Lessing aveva affermato per il rapporto fra probabilità "storica" e verità "religiosa": "La religione meravigliosa deve rendere verosimili i miracoli che debbono essere accaduti al tempo della sua fondazione. Ma fondare la verità sulla probabilità storica di questo miracolo sarebbe davvero una meraviglia di acume e correttezza nel pensare! Diciamolo schietto! Se sono capace di tanto è proprio finita per il mio intelletto. Questo mi dice il mio intelletto ora. E se mai ne avrò un altro: allora vuol dire che non ne ho avuto mai uno!" (*Eine Duplik*, cit., VIII, 36) [tr. it. cit.].

29. *Pensées Philosophiques*, 1746, IX [tr. it. *Pensieri filosofici*, Pisa 1998],

30. *Laokoon*, XII (in *Gesammelte Werke*, a cura di P. Rilla, V, 102) [tr. it. *Laocoonte*, Sansoni, Firenze 1954]. Una pregnante esplicazione del "verosimile", in Lessing si trova nella 29^a delle *Briefe antiquarischen Inhalts* (in *op. cit.*, V, 521). Nella 38^a lettera Lessing aveva ritrattato la sua interpretazione del Lottatore Borghese e giustificato per così dire la validità estetica della tesi come tale: "Nello studio antiquario è spesso di maggior onore l'aver trovato il verosimile che il vero". La motivazione di principio è ora importante perché vede la "verità" come qualità del puramente recepito, la "verosimiglianza" invece come qualità del prodotto: "Nel primo caso (del verosimile, della tesi Chabrias) era impegnata tutta la nostra anima: nella conoscenza dell'altro (cioè, dello stato di cose fattuale) si trattava forse di un caso felice".

31. Cfr. i passi nell'ed. cit., viii, 171,179,189,190,193.

32. *Abhandlungen über die Fabel*, I (in *op. cit.*, IV, 45) [tr. it. *Trattati sulla favola*, Carocci, Roma 2004].

9.COSMOLOGIA METAFORIZZATA

Potrebbe anche sembrare che la nostra lunga esemplificazione di “passaggi” dalla metafora al concetto (e con ciò tutto il nostro tentativo di tipologia di storia delle metafore) sia prigioniera di un primitivo schema evoluzionistico. Noi infrangiamo questa parvenza, mostrando come tipo di storia della metafora anche il cammino inverso *dal concetto alla metafora*. Certo dobbiamo aspettarci - come il consigliere segreto Klotz di Lessing - che ci si dica, a proposito delle prove documentarie: “e quante pensate che ne adduca? Tutto sommato, summa summarum, - una”. Ma il peso storico di questa prova regge all’obiezione.

Nell’anno 1543 appare a Norimberga l’opera *De revolutionibm orbium caelestium* del canonico di Frauenburg Nicolò Copernico, che muore l’anno stesso. Quest’opera è, nei suoi sei libri, una sobria costruzione teoretica, definisce i termini degli enunciati coi quali lavora, o li assume come già definiti da tempo. Essa cerca di superare le difficoltà che si danno per la spiegazione foronomica dei dati di osservazione, se si assume il tradizionale sistema tolemaico, con una nuova costruzione di teoria dell’universo, la quale poteva inoltre fare proprio il richiamo umanistico a predecessori antichi. Nulla tradisce la benché minima traccia di coscienza che questa nuova formula di costruzione astronomica - per quanto Copernico stesso voleva che la si assumesse come la verità del mondo creato da Dio e non come modello ipotetico a fine di calcolo - dovesse diventare immediatamente e poi nel suo ruolo storico soprattutto una *nuova formula dell’autointerpretazione dell’uomo* nel mondo.¹ Solo più tardi, con la famosa affermazione di Goethe, nei *Materialen zur Geschichte der Farbenlehre*, che “fra tutte le scoperte e opinioni [...] nulla ha prodotto un più grande effetto sullo spirito umano” di questa ristrutturazione astronomica dell’edificio del

mondo, si è presa “coscienza” effettiva della virulenza, per la coscienza stessa, di un passaggio puramente teoretico. Goethe vi vide certamente un “appello all’umanità”, il dischiudersi di una “libertà di pensiero e grandiosità di prospettive fino allora ignote e insospettate”, dopo che presunte certezze e pretese restrizioni dell’uomo si fossero dissipate come nebbia e fumo. Ma Nietzsche formula una spiegazione del tutto contraria di quel mutamento di scienza. Con Copernico egli fa cominciare “l’autominimizzazione dell’uomo”, per il quale sarebbe andata perduta “la fede nella dignità, unicità, insostituibilità dell’ordine di rango degli esseri”;² con la “disfatta dell’astronomia teologica” l’esistenza umana sarebbe diventata “ancor più fortuita, ristretta, superflua nell’ordine visibile delle cose”. Dopo Nietzsche è questo il tenore dell’autocomprensione copernicana.³ Anche e proprio là dove le conseguenze teoretico-scientifiche vengono affermativamente riconosciute, il significato del capovolgimento cosmologico viene visto per l’uomo in questo, che “la terra, l’umanità, l’io singolo vengono detronizzati”, che “l’uomo dell’astronomia non ha più importanza, almeno per se stesso”.⁴ Un’ironia della storia, non del tutto casuale, volle che nel medesimo anno 1543 apparisse a Basilea un’altra opera capitale dello spirito moderno, il *De humani corporis fabrica* del Vesalio, cosicché ora si può dire facilmente che questo ha abbassato l’uomo (sotto il coltello anatomico) come quello la terra, e che l’opposizione della Chiesa contro ambedue ha avuto un “carattere teologico-umanistico”.⁵ A. Koestler ha parlato di un “cambiamento del destino”:⁶ “Noi non sappiamo quante decine di migliaia di anni fa l’uomo abbia posto per la prima volta la domanda sul senso della vita, ma sappiamo in quale momento - terribilmente vicino alla nostra presente età -egli perdette la risposta”.

Queste interpretazioni potrebbero arricchirsi di molte citazioni ancora. A noi bastano queste, per rilevare il dato decisivo: nessuna di esse ha niente a che fare con l’evento della riforma copernicana come opera di astronomia a livello *teoretico-terminologico*. Esse prendono ciò che è avvenuto in quella scoperta non come conoscenza, non come ipotesi, bensì *come metafora* ! E proprio come *metafora assoluta*, dal momento che la ristrutturazione copernicana del cosmo viene assunta a modello orientativo per rispondere a una questione che non

ammette le si dia risposta con mezzi puramente teoretici e concettuali: la questione della posizione dell'uomo nel mondo, nel senso del suo essere previsto e pensato come centro o della sua periferica partecipazione al meccanismo del mondo, insomma del suo rapporto con ogni altro ente e di questi con lui. Geocentrismo ed eliocentrismo, ovvero acentrismo, diventano diagrammi dai quali si deve poter derivare una qualche indicazione per capire cosa ci stia a fare l'uomo nel mondo. Questa direzionalità del nostro autointendimento a opera della metafora cosmologica è diventata un topos della nostra critica della situazione contemporanea, e si è così smarrita di gran lunga la differenza che c'è fra l'interpretabilità metaforica di un risultato teoretico e l'assunzione della sua causalità a esplicazione di qualcosa da esso e con esso. Per non parlare dell'intenzionalità in cui quell'opera teoretica si radicava: benché l'intervento di Copernico dovesse introdurre una profonda modifica della costruzione del mondo, la sua intenzione era tuttavia "conservatrice", in quanto egli credette con ciò di poter conservare validità al principio della razionalità del cosmo e insieme di poter nuovamente mostrare l'uomo come l'ente che sta, grazie alla sua facoltà teoretica, nel centro delle relazioni che rendono intelligibile l'essere.⁷ Questa rassicurante dimostrazione a partire da un ente ancora determinato dal suo rango rispetto alla divinità, dunque non ancora ridotto al livello di "oggetto naturale", doveva significare per lo spirito umano un atto di autoconferma e non una localizzazione metaforica. Ma anche là dove questa implicazione positiva dell'operazione copernicana viene raccolta, essa esercita la sua efficacia solo attraverso il "giro" della sua metaforizzazione: l'uomo, non più al centro del mondo, circondato e custodito dagli enti, viene esaltato come un essere il quale, anche senza asserire la presunta preminenza teleologica della sua esistenza, ha il potere di provvedersi da sé il suo stato e il suo mondo centrato in lui stesso. Ciò significa: il mondo copernicano diventa la metafora per l'operazione critica che toglie legittimità al principio della teleologia, alla *causa finalis*, nell'insieme delle *causae* aristoteliche; e non c'è dubbio alcuno che solo la metafora copernicana fece esplodere primamente il *pathos* della deteleologizzazione, che solo su di essa riposa una nuova coscienza di sé, legata all'eccentricità

cosmica dell'uomo. Da questo *realismo metaforico* dipende poi anche la "reazione" geocentrica e teleologica, la quale scopre solo ora cosa "significava" la vecchia immagine del mondo e qual era il suo valore. "E' l'angoscia davanti alla rivoluzione culturale che sta dietro a tutta la critica a Copernico; ci si rifiuta di riconoscere la vita, che per millenni era stata apprezzata dal punto di vista dell'essere *statico*, come forza *dinamica*. Se ne ha chiaramente traccia dallo scritto di Sir Christopher Heydon, *A Defence of Judiciall Astrologie* (1603): Copernico "al-tered the whole order of nature to rectifie his Hypothesis" (p. 386). Tolomeo invece è una personalità limpida, senza intenzioni ingannatrici (p. 161).⁸ A questo contesto appartiene anche il fatto che il geocentrismo diventa un teologumeno solo attraverso Copernico e la metaforizzazione della sua riforma, in analogia con gli impulsi della storia della dogmatica cristiana, i quali vennero dalle "eresie" e portarono a definizioni che sanzionarono a posteriori come ortodosso ciò da cui l'eterodossia doveva aver deviato. In forma pregnante l'argomento geocentrismo si trovava come *opinio communis* teologica nella lettera del Bellarmino al Foscarini, del 12 aprile 1615.⁹ Ora c'è senza dubbio una folla di documenti patristici e postpatristici che si potrebbero citare, nei quali l'immagine geocentrica del mondo viene presupposta nei noti passi biblici e utilizzata per l'esposizione, ma appunto come presupposto che s'intende da sé, non come "opinione" fondata su questa autorità. Al contrario la fondazione stoica della teoria finalistica antropocentrica sul geocentrismo, era da accogliersi per gli autori patristici che si erano nutriti della tradizione stoica solo con riserva e non senza difficoltà, perché la terra aveva da essere non solo sede del paradiso, come "locus congruens homi-ni" secondo la più esatta teleologia, ma anche sede dell'esistenza di fatica ateologica dell'uomo cacciato dal paradiso. No, l'*opinio* geocentrica è un teologumeno *ex eventu* che si potè esplicitare solo in riferimento alla metafora copernicana. Ma su questa tarda e ostinata esplicitazione si basa la comune convinzione moderna - in realtà quindi una *opinio communis* su una *opinio communis*! - che la teoria geocentrica sia stata difesa come un contenuto specificamente cristiano e come tale sia andata perduta. In realtà il cristianesimo non era per nulla

imbarazzato da una metafora cosmica circa il posto dell'uomo nel mondo; la teologia cristiana "sa" ben di più e altro sull'uomo, sulla sua situazione nel mondo e sulla sua destinazione, perché essa potesse avere ancora nella sua problematica quella lacuna in cui lasciar proiettare una risposta d'invenzione metaforica. Questa proiezione l'aveva invece presa in considerazione la Stoa; e il neostoicismo, che è ben lungi dall'essere stato stimato come si conviene nella sua influenza sottilmente mascherata, ha certamente contribuito in modo decisivo alla "scoperta" del potenziale metaforico dell'opera copernicana. Non si può quindi capire la metaforizzazione del mondo copernicano e con ciò il presupposto della sua moderna funzione di formazione della coscienza, senza analizzare il processo strutturalmente affine attraverso il quale l'antico cosmo geocentrico, descritto anzitutto da Aristotele, era diventato proprio nella Stoa una metafora. E' semplicemente inesatto che si possa "parlare proprio da Aristotele in poi di una religiosità geocentrica dei Greci"¹⁰ e che in materia gli "ideali di Aristotele" avrebbero retto il gioco.¹¹ Al contrario la cosmologia geocentrica non ha alcun significato metaforico entro il sistema filosofico che, per due millenni, doveva servire a veicolarla e fondarne la sanzione: per Aristotele, dal fatto che la terra occupa nel cosmo il punto centrale, non c'è da "trarne" nulla per la questione della posizione dell'uomo nel cosmo. Anche Aristotele ha la sua metaforica cosmologica; ma essa non è costruita secondo lo schema centro-periferia, bensì secondo lo schema sopra-sotto, cioè a dire: essa non procede da uno spaccato totale della sfera del cosmo, ma è riferita a ogni raggio preso a piacere. Con ciò il *punto mediano* del Tutto è contemporaneamente il *sotto* assoluto della serie ordinata degli elementi del mondo, radialmente orientata. Aristotele stesso ha discusso, nel *De coelo* (II, 13) una concezione metaforica dei "luoghi" cosmici, la quale aveva premesse in comune con la posteriore metaforizzazione della sua cosmologia: la cosmologia dei pitagorici. Questi, proprio perché vedevano il centro del mondo come τιμωτάτη χώρα, poterono non riconoscere alla terra questo luogo ἐκ τούτων ἀναλογιζόμενοι, ma la riservarono al fuoco come il più degno degli elementi (293a 30-34). Aristotele stesso ritiene il

contenente come più nobile del contenuto e se l'ἀρχή ha la suprema dignità allora il centro del mondo è piuttosto il più basso e ultimo (293b 11-14). Ma questo ordine di valori non è il principio della reale struttura cosmica, perché la congruenza di centro terrestre e centro del mondo è solo κατά συμβεβηκός (II, 14; 296b 15-18) e può essere comparsa nel migliore modo possibile come prodotto di un processo fisico. Aristotele distingue qui nettamente la sua teoria nei confronti di una concezione che non solo vuole trovare confermato l'accordo di ordine di valore dei luoghi e posto occupato di fatto, ma vuole dedurre il secondo dal primo. Per l'uomo e la sua autocomprensione non c'è assolutamente nulla da derivare da questa intera struttura. Certo l'uomo è teleologicamente privilegiato, ma ciò solo nel quadro dell'assioma che la natura non produce nulla invano, cosicché la teleologia incentrata sull'uomo riguarda soltanto la regione nella quale e dalla quale l'uomo si assicura, lottando, il suo stato. Il riferimento all'uomo si limita alla regione sublunare, e non è possibile considerare il cosmo nel suo complesso sotto l'aspetto del modo in cui l'uomo, che neppure è τὸ ἀριστόν των ἐν τῷ κόσμῳ, vi è posto.¹² La dotazione dell'uomo è dosata in misura supremamente economica per la continuazione dell'esistenza, non per la pienezza; questa economia consente certamente di dire che tutto ciò di cui l'uomo abbisogna è a disposizione della natura sublunare, ma non che tutto ciò ci sia in funzione dell'uomo. Dalla formula della teleologia aristotelica si può benissimo anche estrarne che l'uomo ci sia affinché altri enti, che diventano a lui servizievoli, non siano esistiti senza utilità. Noi non dobbiamo più considerare la dottrina teleologica aristotelica con le lenti di ricezione stoica e cristiana: questo cosmo non è una compagine centrata in un punto mediano e l'uomo non è affatto questo punto mediano o contrassegnato da questa funzione. In Aristotele manca ancora del tutto la dimensione estetica, che giunge a completo spiegamento con la Stoa e comporta per l'uomo il ruolo irremissibile di partner nella contemplazione ammirata del bello; una riflessione metaforica che doveva finalmente assegnargli una funzione centrale nel cosmo.

La Stoa ha utilizzato il cosmo geocentrico come metafora per la sua teleologia antropocentrica. Essa ha ammesso il

rapporto teleologico per dèi e uomini in una delle sue definizioni del cosmo, che risalgono perlomeno a Crisippo.¹³ Il centro del cosmo riceve la sua distinzione fisica soprattutto mediante una nuova nozione dell'*unità* dell'universo, che non è più inteso, nella sua struttura, in termini eidetico-statici, ma dinamici; lo *statuto* del mondo come tale non è più senz'altro eterno, come in Aristotele, ma è piuttosto una "produzione" immanente e a consumazione di questo Tutto, specialmente dell'elemento che tutto amministra, del fuoco, che come πυρ τεχνικόν forgia la figura del mondo e di nuovo la consuma nella sua degenerazione come πῦρ ἀτεχνον. Come pneuma esso dà, in una circolarità di continuo ritorno in sé, il suo τόπος al Tutto, assicurando la ενωσις a ogni singola cosa come anche all'Universo (SVF, II, 458; I, 497). Per poter concepire questa unità dinamica del cosmo, gli stoici dovettero abbandonare la dottrina aristotelica di significazione statica del τόπος οικείος degli elementi e con ciò anche il vincolamento della tesi dei "moti naturali" a questo schema. Il moto elementare fondamentale è ora quello *centripeto*, ottenuto per astrazione dal moto di caduta e interpretato come il continuo volgersi-in-se-stesso del cosmo, come emerge da una citazione di Crisippo in Plutarco (SVF, II, 550), e come anche Zenone già dogmatizza: πάντα τὰ μέρη του κόσμου επί το μέσον του κόσμου την φορὰν εχειν (svf, I, 99). Per l'intero cosmo vale *una* legge di moto, la quale è atta a spiegare sia lo stato del cosmo nel vuoto infinito sia la localizzazione della terra al centro del mondo (SVF, 99). Come poi questa legge stessa trovi al sua esplicazione è cosa che si può solo congetturare dai resti a nostra disposizione: il volgersi di tutte le parti del cosmo al centro sembra corrispondere al principio supremo della οἰκείωσις, costituzione del sé, del trovarsi e del conservarsi del sé, dal momento che la centralità come il punto del mondo più lontano dal κενόν = μη ον assicura contemporaneamente la massima sicurezza dell'essere (davanti alla minaccia del nulla). Tutto urge egualmente verso il grembo protettore dell'essere: questo è pensiero perfettamente stoico: φασί δε μένειν τον κόσμον εν ἀπειρα κενω διά την επί τό μέσον φορὰν (SVF, II, 554). L'attrazione del centro come massima densità d'essere è così determinata dal presupposto metafisico che l'essere cosmicamente concentrato

deve sostenersi essendo circondato dal nulla e da questo perennemente minacciato nella sua consistenza (*SVF*, II, 549). Questa premessa dualistica ha rovesciato il cosmo aristotelico e anzitutto proprio in questo, che la dignità suprema dell'essere non si può più trovare alla periferia del cosmo, addirittura al di là della sua sfera più esterna - come l'aristotelico motore immobile. Ma la soluzione del problema della causalità del movimento cosmico, malgrado questo coinvolgimento, non si scosta *per la forma* dallo schema aristotelico: l'essere supremo, ora al centro del mondo, è immoto, proprio come punto, ma muove mediante la sua attrazione ogni altro ente. Nel mentre questo, come essente, tende ad assicurarsi del suo essere, quindi cerca di venire "a se stesso", esso si spinge verso il centro e ne respinge necessariamente un altro, cosicché ne deriva un inarrestabile movimento in circolo, poiché il centro come punto rimane per essenza irraggiungibile all'elemento corporeo, un fine ideale, come il motore immobile per l'eros della prima sfera. In fondo - il cosmo stoico è come quello platonico uno ζῶον - qui si cerca in termini metaforici, sul presupposto di una metafisica materialistica, il segreto dell'esser-lo-stesso di un soggetto e questo viene concepito come l'essere perennemente disponibile di un complesso di elementi per un centro. Nel suo centro, il cosmo "viene" a se stesso, nel senso letterale della parola, nel raccoglimento di tutte le sue parti. Si vede facilmente che il capovolgimento del cosmo aristotelico tien fermo, in una "traduzione" particolarissima, non solo alle funzioni, ma anche all'essenza immanente del "motore immobile": il moto centripeto non è altro che una νόησις νοήσεως in figura materializzata.

Per la Stoa, dunque, l'uomo esiste in un luogo del mondo metafisicamente privilegiato, ed egli può a buon diritto riferire a sé questa intera disposizione cosmica. Sviluppando elementi soprattutto del *Timeo* platonico, gli stoici hanno assegnato all'uomo la sua più alta destinazione come *contemplator coeli*, e hanno dato a questo concetto un significato non solo teoretico ma anche estetico. La patristica ha tentato di annettervi immediatamente la dimensione teologica, innestandola in "prolungamento" della direzione di visuale del *contemplator coeli*.¹⁴ Ma con ciò ha già in fondo abbandonato l'aristotelismo rovesciato dall'antica Stoa e anticipato la "figura mista"

medievale, nella quale la costruzione aristotelica rimane carica di accenti d'emozione stoica. Per la Stoa, la congruenza di geocentrismo e antropocentrismo ha il significato di un saldo principio di esplicazione del mondo. Quando un astronomo stoico vuole dimostrare l'omogeneità del cosmo e l'impossibilità del vuoto, egli può argomentare che nel caso di una composizione eterogena del cosmo i sensi umani non sarebbero raggiungibili da tutte le cose del mondo, quindi il mondo non sarebbe pienamente accessibile alla nostra percezione, il che è escluso dalla premessa antropocentrica (Cleomede, *SVF*, II, 546). Similmente, l'usatissimo argomento del *consensus* è metafisicamente fondato: l'esistenza degli dèi è sicura, perché altrimenti la religione sarebbe un mostruoso investimento fallimentare, il che è però escluso in forza della teleologia che ha cura dell'uomo; l'uomo, come centro e riferimento di senso del cosmo, non può, nello spendere la sua esistenza, fare nulla di vano.¹⁵ Il principio "omnia hominum causa" è ancor sempre, espresso o inespresso, il principio applicato senza discussione per risolvere problemi metafisici o fisici, una premessa generalissima dell'intelligenza stoica del mondo. Così due elementi dottrinali, di per sé originariamente non omogenei, convergono e si uniscono in quel solido amalgama, che dopo Copernico doveva determinare la scissione degli spiriti: da una parte la paventata detronizzazione dell'uomo dovuta all'eliminazione del geocentrismo, dall'altra l'acclamata liberazione dalla teleologia antropocentrica dovuta al medesimo evento. Non si vide che Copernico sacrificava la zavorra di una cosmologia di solo effetto metaforico per assicurare all'uomo la sua destinazione teoretica di verace *contemplator coeli*, razionalmente maturo per il cosmo, e così salvava su un gradino più alto anche il principio "omnia hominum causa", principio che è recepito nella formula "mundus propter nos conditus" della Dedicazione delle *Revolutiones*. Copernico uscì dalla metaforica, volle abbandonare l'immagine, per conservare la cosa da essa accennata; ma, come abbiamo mostrato, fu la rilevanza immediata della metafora, accessibile alla sensibilità, quella che fece effetto nella storia dello spirito.

Il realismo della metafora è un fattore di primo rango nella formazione della vita storica; a documentarlo nessun

paradigma sarebbe più indicato di quello di cui si è detto. Idealizzazioni sottili, come quelle intraprese da Copernico con l'antropocentrismo teleologico, non riescono a farsi strada, ripiegano sulla loro qualità metaforica; la sostituzione della *posizione* centrale con una *funzione* non fu recepita come "passaggio" legittimo, ma fu piuttosto realizzata come "operazione" di successo contro la metaforica dell'eccentricità. Ciò è già emerso nella trattazione della metaforica della verità. In generale, la direzione in cui ebbe a compiersi la metaforizzazione della cosmologia copernicana non fu affatto così univocamente fissata sin dal principio, come si potrebbe forse credere dall'aspetto indicato da Nietzsche. Un ruolo importante, oggi certamente non più rilevabile, ma tuttavia operante nell'assiomatica di fondamento dell'astronomia, lo giocò la "stellarizzazione" della terra, il suo allineamento fra gli altri corpi celesti. Teoreticamente ciò ebbe la semplice conseguenza che la terra poté essere presa come base per estrapolazioni fisiche, quindi come paradigma cosmologico, come Galilei fece per primo. Ma il *pathos* copernicano cercò proprio in questo la metafora: Galilei è orgoglioso di aver "elevato" la terra al rango di un astro e nel *Dialogo* egli fa manifestare precisamente su questo punto tutta l'antipatia dello stolido Simplicio nei suoi confronti. Molti degli interessi specifici dell'indagine e speculazione galileiana si riesce a capirli solo dal significato di fondo metaforico dell'"elevazione" stellare della terra. Aristotele aveva potuto ancora opporsi all'immagine del mondo dei pitagorici adducendo la conseguenza che nella loro costruzione la terra sarebbe εν των άστρον;¹⁶ una conseguenza la cui assurdità egli crede di poter presupporre come del tutto evidente, appunto a causa dell'indiscutibile e inattuabile divinità degli astri. Malgrado le mutate premesse teologiche il Medioevo non aveva potuto, neppure qui, sottrarsi all'autorità di Aristotele e aveva tenuto fermo a una specie di quasi-divinità degli astri, che fece sì che ancora Tycho Brahe, in occasione dell'interpretazione della *Stella Nova* del 1572, ne facesse la Cassiopea. Questo rango mistico dell'astro opera ancora nella metafora della stellarizzazione della terra, mentre a una considerazione più rigorosa dello statuto metodologico sarebbe da descriversi molto più adeguatamente come tellurizzazione

del mondo stellare, dal momento che l'assunzione dell'omogeneità della natura e delle leggi cosmiche deve consentire di proiettare dati terrestri su fenomeni stellari. Ma la metafora non ha nulla a che fare con problemi teoreticamente verificabili, magari osservabili con controllo astronautico; essa vuole sapere "di più" di quanto un astronauta potrà certificare. La terra come stella: ciò è primariamente un indizio metafisico. E' quanto fece per primo il Cusano nel XII capitolo del secondo libro della *Docta ignorantia*, dove sono indicati anche ambedue i caratteri che dovevano poi fare garanzia a Galilei della natura stellare della terra: moto e luminosità, ovvero capacità di luce. Già per il Cusano non è più vero, "quod terra ista sit vilissima et infima", e la terra apparirebbe a un osservatore, collocato su un'altra stella, come un corpo luminoso esattamente come il sole, perché solo dal di fuori si vede il manto di fuoco che noi non possiamo percepire. "Est igitur terra stella nobilis, quae lumen et calorem et influentiam habet": qui si pensa addirittura all'equiparazione astrologica della terra per la configurazione del destino di altri esseri su altre stelle.¹⁷ Proprio dall'illusione di stare al centro del mondo è sorta l'impressione che la terra riceva solo passivamente influssi dal cosmo, ma non eserciti da parte sua azione alcuna: "et cum non experiamur nos aliter quam in centro esse, in quo confluunt inlluentiae de ista refluentia nihil experimur". Nel momento in cui la terra è diventata col Cusano una stella fra le stelle, essa perde ogni proprietà particolare che l'uomo possa riferire a sé e al suo rango nel mondo; solo la diminuzione del suo rango derivante dal sistema aristotelico degli elementi è tolta, senza che però sia acquisita nessuna nuova caratteristica. Ma proprio questa è per Cusano l'acquisizione decisiva: la neutralità cosmologica della terra come una stella fra le altre rende possibile che ora l'uomo conferisca a questa fra tutte la distinzione metafisica della sua presenza: "nam et si deus sit centrum et circumferentia omnium regionum stellarum et ab ipso diversae nobilitatis naturae procedant in qualibet regione habitantes, ne tot loca coelorum et stellarum sint vacua et non solum ista terra fortassis de minoribus habitata, tamen intellectuali natura, quae hic in hac terra habitat et in sua regione, non videtur nobilior atque perfectior dari posse secundum hanc

naturam etiam si alte-rius generis inhabitatores sint in aliis stellis. Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse”. Questo testo degno di meditazione rappresenta una cesura nella storia dell’auto-comprensione dell’uomo. In esso si fa il tentativo di infrangere il potere della metaforica cosmologica sull’autocoscienza. Le differenze di ordine di rango del cosmo aristotelico vengono livellate, la terra non è più la feccia oscura e pesante dell’universo, e ne anche un centro privilegiato di simpatia delle tendenze cosmiche nel senso stoico, bensì un corpo tra gli altri corpi del mondo “senza speciali connotazioni”. Cosa importi questo oggetto di natura che è la terra, viene determinato solo mediante il fatto, per esso del tutto accessorio, che qui è stato posto l’uomo. La metafisica dell’uomo, dell’“alter deus”, della ragione creatrice, del “conditor mundi internus”, è la sola a segnalare il punto cosmico, che fisicamente non si distingue in nulla. Si vede bene che questa concezione, che ha così durevolmente influenzato l’antropologia della Rinascenza, non dà alcun peso a una cosmologia geocentrica, e anzi essa deve rinunciare con energia alla sua troppo comoda “presunzione”; un buon motivo perché il Cusano sloggiasse, col sussidio del suo assioma d’imprecisione, la terra dal centro del mondo, senza che con ciò entrasse però in gioco una nuova soluzione costruttiva; a tale questione il Cusano non è minimamente interessato, contrariamente a quanto affermano i più fra i suoi interpreti, i quali vorrebbero farne un precursore dell’astronomia e della scientificità moderne. A lui importa quello che si potrebbe chiamare *metaforica negativa*: un essere della dignità metafisica dell’uomo deve emanciparsi dall’influsso che la metaforica geocentrica esercita sulla sua autocoscienza.

Questo acme Galilei non lo ha indubbiamente raggiunto. Quando egli si vanta di avere elevato la terra da feccia dell’universo ad astro,¹⁸ si oblia proprio la distinzione che Cusano attribuisce alla terra in virtù della natura essenziale dell’uomo, sostituendola con l’operazione di trasformazione dell’immagine del mondo a opera di un solo spirito, che così crede di aver anche rovesciato nel suo contrario una metafora svalutativa dell’uomo. Questa nozione metaforica dell’atto teoretico come un’azione che determina lo statuto stesso della

situazione, si presenta proprio come il carattere che contrassegna lo stile del *pathos* copernicano, quale si riflette ancora nell'iscrizione del monumento a Copernico in Thorn, opera di Friedrich Tieck: *Terrae Motor, Solis Caelique Stator*. Può darsi che gli avversari abbiano coniato in precedenza questa formula per l'eroe; un manoscritto inedito del gesuita Inchofer, che collaborò come consultore nel processo Galilei, porta il titolo: *Vindiciae sedis apostolicae... adversus Neo-Pythagoreos terrae motores et solis statores*.¹⁹ In questo contesto è importante osservare che nei testi della disputa galileiana la questione del corpo centrale retrocede di fronte all'alternativa stato di quiete-movimento della terra. Qui si mescolano disparati fattori: il noto passo di Giosuè, che presuppone almeno il movimento del sole, ma poi anche la dignità metafisica dell'immoto nel sistema aristotelico, e soprattutto l'interesse che Galilei mostra per il movimento della terra, poiché per lui se ne convalida così il carattere astrale.²⁰ Noi vediamo oggi la giustezza e il merito di questo interesse nel fatto che esso pose il presupposto di un'astronomia come scienza fisica basata sull'assioma dell'omogeneità dell'universo; ma una considerazione storica deve tener presente che questo interesse è sostenuto dal *pathos* copernicano di Galilei, *pathos* che introduce una "cifra" nella stellarizzazione della terra. Si potrebbe dire che Galilei risolve il dualismo aristotelico (e tolemaico) di mondo sublunare e sopralunare, sublimando "verso l'alto"; così la scoperta della somiglianza della luna con la terra non è per lui indicativa che la luna sia qualcosa come una piccola "terra", bensì l'effetto è, al contrario, l'assimilazione della terra a una sorta di essere cosmico che da Aristotele in poi era stato elevato senza paragone al di sopra di ogni specie terrestre. E' straordinariamente indicativo per l'"interesse" immanente della cosmologia di Galilei che egli si sforzi di conservare la dignità aristotelica del mondo stellare, per farne partecipe la terra invece di "tellurizzare" gli astri, come pure di fatto accade sul piano *metodologico*. Per questo la terra deve avere un moto - e precisamente in perfetta forma circolare! - e deve rilucere. Il vivo interesse di Galilei per il fenomeno delle maree è diretto a ottenere una prova per il moto assoluto della terra.²¹ Nella quinta giornata del *Dialogo* si dà gran spazio a questa connessione, e con ciò Galilei mira a

ben più che a sostenere il sistema copernicano.²² Anche il tener fermo rigorosamente all'esatta forma circolare dell'orbita planetaria e quindi, ora, anche dell'orbita della terra, è in connessione con questa tendenza a far partecipare la terra ai caratteri della più alta perfezione dell'essere cosmico. Non Simplicio, ma l'autorizzato Salviati deduce l'orbita circolare come segno di perfezione;²³ una posizione che Keplero, pur tanto più convinto della santità delle figure geometriche elementari, poté anche abbandonare. Ma la "cifra" del circolo è per Galilei un ulteriore indizio dell'"eguaglianza" stellare della terra e della dignità dello status così raggiunto: quale significato avrebbe infatti avuto l'elevare la terra ad astro, se contemporaneamente i privilegi metafisici di questo stato nobiliare fossero stati secolarizzati? ! Gli aristotelismi e le deduzioni teleologiche, così spesso rimproverati a Galilei, hanno il loro ancoraggio in questo sfondo metaforico; essi conservano formalmente il "posto" al quale la terra ora può essere elevata. Anche il contrassegno della luminosità della terra appartiene al complesso di questi interessi: il noto fenomeno della luce lunare cinerea dopo il plenilunio, che Galilei spiegò correttamente come luce solare riflessa dalla terra, vale per lui come prova che la terra non può essere quel corpo oscurissimo e nemico della luce, quale doveva essere secondo le antiche deduzioni. Nel *Sidereus nuncius*²⁴ Galilei annuncia nel 1610 il suo "sistema del Mondo" e mette in evidenza che egli "dimostierà con molte ragioni e dati di esperienza la riflessione della luce solare da parte della terra e ciò specialmente per tutti coloro i quali vollero bandire la terra dal coro degli astri in quanto essa mancherebbe di moto e di luce", e che dimostrerà con molti argomenti di fisica che la terra si muove e sopravanza di splendore perlomeno la luna e che essa non è il deposito della sporcizia e la feccia del mondo. In maniera più bella non si può presentare la motivazione di un grande complesso teoretico in figura di metafora; ciò che allo storico della scienza, il quale indaga retrospettivamente i primi fondamenti della serie dei risultati di una disciplina, appare come fondazione razionale e metodica (come nel caso in oggetto il principio universale di omogeneità), sorge e si sviluppa da un sottofondo di impulsi che prendono forma in immagini e traggono non solo la loro direzione ma anche la

loro forza da rappresentazioni metaforiche. Il rapporto critico o ricettivo verso la tradizione è regolato dal “fabbisogno” metaforico; quando Galilei ha bisogno dell’aristotelismo, per marcare, come abbiamo indicato, la differenza di rango richiesta per il trionfo copernicano della teoria, egli lo assume, quando invece gli intralcia il cammino, se ne sbarazza. Così egli polemizza aspramente contro la valorizzazione metaforica della differenza di quiete e moto, che era stata fissata nella tradizione tramite il “motore immobile” di Aristotele; anche qui si tratta ancora di riabilitare la terra come luogo del mutamento incessante, della generazione e corruzione: “io per me reputo la Terra nobilissima ed ammirabile per le tante e sì diverse alterazioni, mutazioni, generazioni, ecc., che in lei incessabilmente si fanno”.²⁵ Se la terra fosse irrigidita come “globo immenso di cristallo” (simile alle antiche sfere) senza divenire e perire e mutarsi, “io la stimerei un corpaccio inutile al mondo, pieno di ozio e, per dirla in breve, superfluo e come se non fusse in natura...”. Questa svolta radicale, veramente “copernicana”, che dalla messa in circolazione della terra, necessaria astronomicamente in Copernico, fa conseguire un capovolgimento dei criteri metafisici ultimi - assumendo la rotazione come spunto metaforico - non è stata nominalmente indicata da nessuna Congregazione dell’indice e da nessun Tribunale di Inquisizione, benché sia da notare il fatto che la censura del 1616 indica ciascuna delle proposizioni condannate come “stultam et absurdam in philosophia”,²⁶ tanto più se si considera che le censure filosofiche sono del tutto inusuali (poiché difficilmente sostenibili) nella prassi curiale.²⁷ Per Galilei la tradizione filosofica, che viene così difesa, sta sotto l’etichetta della “vanità de i discorsi popolari”, poiché il discorso dello scarso valore della “terra” in quanto costituita dall’elemento terra è ben stolido, valore e non valore di una cosa essendo relativi a seconda della loro rarità o frequenza - e così sarebbe anche della superiorità dell’eterno-immoto rispetto al temporale-mosso: la paura della morte e il desiderio di perdurare nell’esserci fecero apparire all’uomo l’“incorruttibilità” e l’“inalterabilità” come la cosa suprema, senza che ci si desse pensiero se come immortali si potrebbe ancora trovare soddisfazione nell’essere al mondo (“e non considerano che quando gli uomini furono immortali a loro

non toccava a venire al mondo”). Così la terra rappresenta, come astro in movimento, la forma d’essere realmente su misura dell’uomo, non quella della sua illusione e della sua paura. Il copernicanesimo divenuto metafora si esplica come il modello d’essere dell’età moderna.

Il cammino da questa nobilitazione della terra in Galilei sino al lamento di Nietzsche sul “rimpicciolimento dell’uomo a partire da Copernico”²⁸ appare lungo. Seguirlo significherebbe mettere allo scoperto un’arteria essenziale della “storia interiore” dell’età moderna; ciò non può essere qui nostro compito. Vorrei solo mostrare ancora, con un salto di un secolo e mezzo, come la metafora copernicana cominci a ricevere un carattere di ambivalenza, e precisamente attraverso lo spirito del primo *Illuminismo*, come lo rispecchiano i famosi *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* del Fontenelle del 1686. Nel primo colloquio serale con la marchesa si viene a parlare della connessione fra teoria geocentrica e teleologia antropocentrica, ed è degno di nota che Fontenelle non fa sorgere il principio teleologico dall’illusione geocentrica, ma al contrario ritiene la pretesa teleologica così profondamente radicata da aver prodotto il sistema geocentrico a sua illustrazione e conferma, cogliendo l’occasione per apostrofare particolarmente la componente estetica del geocentrismo stoico: “quand on demande à nos philosophes à quoi sert ce nombre prodigieux d’étoiles fixes, dont une partie suffirait pour faire ce qu’elles font toutes, ils vous répondent froidement qu’elles servent à leur réjouir la vue. Sur ce principe on ne manqua pas d’abord de s’imaginer qu’il fallait que la terra fût en repos au centre de l’univers, tandis que tous les corps célestes qui étaient faits pour elle, prendraient la peine de tourner è l’entour pour l’éclairer”.²⁹ E’ un’ironia tutta moderna quella che qui si presenta in veste copernicana. L’illuminista si fa beffe di una premessa antiegalitaria, proiettata in dimensioni cosmiche per trarne legittimazione non solo al costituirsi dell’uomo come specie e centro privilegiato del mondo, ma per poter reclamare la “naturalzza” di tutte le forme di pretesa superiorità di rango fra gli uomini: e Fontenelle cita alcune di queste pretese. Questo tratto preroussoiano, comune alla moralistica, viene ancor più chiaramente in luce nel corso ulteriore della prima serata degli *Entretiens*. La marchesa osserva con astiosità verso

il “tedesco” (Copernico), che questi, se gli fosse stato possibile, avrebbe volentieri tolto alla terra anche la luna come ultimo astro che le fa corona, “car je vois dans tout son procédé qu’il était bien malintentionné pour la terre”. L’illuminista che la catechizza controbatte, con *pathos* già quasi democratico, che per parte sua è anzi riconoscente a Copernico per aver questi svergognato la vanità degli uomini che si erano accaparrati il più bel posto nell’universo “et j’ai du plaisir à voir présentement la terre dans la foule des planètes”. La terra, eguale fra eguali! Ciò si riflette criticamente sullo stato sociale degli uomini, poiché il geo-centrismo era soltanto il manifesto su scala cosmica dell’egocentrismo di un essere al quale in fondo importa, più che il suo posto e il suo rango nel mondo, il posto che gli si riserva in una stanza o il rango del seggio che gli viene riconosciuto in una seduta: “la même inclination qui fait qu’on veut avoir la place la plus honorable dans une cérémonie, fait qu’un philosophe, dans un système, se met au centre du monde, s’il peut. Il est bien aise que tout soit fait pour lui... Per la marchesa, altrimenti incline a un illuminismo serale, questa cosmologia moralistica è incresciosa e così essa anticipa di due secoli il concetto di Nietzsche: “Franchement... c’est là une calomnie que vous avez inventée contre le genre humain. On n’aurait donc jamais dû recevoir le système de Copernic, puisqu’il est si humiliant”.

Note

1. Cfr., dell’autore, “Der kopernikanische Umsturz und die Weltstellung des Menschen. Eine Studie zum Zusammenhang von Naturwissenschaft und Geistesgeschichte”, in *Studium Generale*, VIII, 1955, pp. 637-648.

2. *Zur Genealogie der Moral* (in *Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe, XV, 438,440) [tr. it. *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 1992],

3. Una significativa eccezione è quella di Dilthey, *Weltanschauung und Analyse...*, cit., p. 260 [tr. it. cit., p. 19]: “Pertanto le grandi scoperte di Copernico, di Keplero e di Galilei, e la teoria che andava con esse di pari passo, intorno

alla ricostruzione della natura mediante elementi logico-matematici dati a priori nella coscienza, fornirono definitivamente le basi alla consapevolezza sovrana dell'autonomia dell'intelligenza umana e del suo potere sulle cose..."

4. Max Born, *Die Relativitätstheorie Einsteins*, 3^a ed., Berlin 1922, p. 10.

5. G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, cit., p. 246.

6. Cit. da Margret Boveri in *Merkur*, XI, 1957, p. 1183.

7. Cfr. la mia indagine "Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt", in *Studium Generale*, X, 1957, pp. 61-80.

8. P. Meissner, *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des englischen Literaturbarocks*, München 1934, pp. 62 sg. L'intero capitolo *Makrokosmos und Mikrokosmos* (pp. 44-97) apporta un ricchissimo materiale di prova della congruenza metaforica fra geocentrismo e teleologia entro la "reazione" anticopernicana.

9. Pubblicata per la prima volta in D. Berti, *Copernico e la vicenda del sistema copernicano*, Roma 1876, pp. 121 sg. Il passo decisivo suona: "Dico che, come lei sa, il Concilio proibisce esporre le scritture contra il commune consenso de' Santi Padri, e se la P. V. vorrà leggere non dico solo li Santi Padri, ma li commentarii moderni sopra il Genesi, sopra li Salmi, sopra l'Ecclesiaste, sopra Giosuè troverà, che tutti convengono in esporre ad literam ch'il sole è nel cielo e gira intorno alla terra con somma velocità e che la terra è lontanissima dal cielo e sta nel centro del mondo immobile. Consideri hora lei con la sua prudenza, se la chiesa possa supportare, che si dia alle scritture un senso contrario alli Santi Padri, et a tutti li espositori greci e latini".

10. E. Goldbeck, *Der Mensch und sein Weltbild im Wandel vom Altertum zur Neuzeit. Gesammelte kosmologische Abhandlungen*, Leipzig 1925, p. 22.

11. *Ibidem*, p. 60.

12. *Etica nicomachea*, vi, 7 ; 1141 a20-b3.

13. *SVF*, cit., 11,527.

14. Ciò avviene ancora, senza inserzione di una deduzione del genere della prova cosmologica dell'esistenza di Dio, per un atto di percezione immediata, di carattere fisiognomia): "homo autem recto statu, ore sublimi ad contemplationem

mundi excitatus confert cum deo vultum et rationem ratio cognoscit” (Lattanzio, *De ira dei*, 7,5). Sotto premesse stoiche non si può dare alcuna trascendenza, essa dovrebbe essere un salto nel vuoto (= niente). Qui però c’è l’indicazione che il tentativo della Stoa antica di sciogliere il vincolo della divinità col cielo non è riuscito.

15. Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, IX, 61,123 sg.

16. *De coelo*, II, 13; 293 a 21-23; 296 a 25.

17. Come lascia capire il termine tecnico “influentia”.

18. La formula della feccia e sterco del mondo - “non autem sordium mundanarumque fecum sentinam esse demonstrabimus”, si dice nel *Sidereus nuncius* di Galilei del 1610 - così chiaramente utilizzabile come documento di contrasto per la stellarizzazione della terra, sembra sia originariamente servito a presentare intuitivamente il processo di deposito della terra al centro del mondo, altrimenti essa non sarebbe comparsa nei testi dell’antica Stoa, in collegamento con l’accentuazione data alla posizione centrale: ὑποσταθμὴν δέ πάντων τήν γῆν, μέσσην ἀπάντων οὐσάν (SVF, I, 105). Forse la polemica antistoica dell’epicureismo ne ha deformato il senso, metaforizzando, come si può indicare da Lucrezio, V, 496 sg.: “Sic igitur terrae concreto corpore pondus / constitit atque omnis mundi quasi limus in imum / confluit gravis et subsedit funditus ut faex... Ma anche nella scuola stessa Posidonio aveva deviato dal geocentrismo con la sua glorificazione del sole, e a lui è attribuita in Plutarco, nello scritto *De facie in orbe lunae* (940 e), la formula della terra come υποστάμη καὶ ἰλὺς του παντός.

19. Cfr. H. Grisar, *Galileistudien*, Regensburg 1882, p. 168.

20. Da questo presupposto è comprensibile ciò di cui Castelli dà notizia a Galilei in una lettera del 6 febbraio 1630 (ed. Albèri, cit., IX, 173): il cardinale Francesco Barberini, nipote di Urbano VIII, avrebbe espresso l’opinione che se la veduta secondo cui la terra è in movimento è esatta, allora la terra sarebbe degradata a stella e ciò sarebbe in contrasto con le verità teologiche. Qui il teologumeno *ex eventu* ci sta scoperto davanti agli occhi.

21. A ciò ha già accennato E. Goldbeck, *op. cit.*, pp. 129 sg.

22. “Ne emerge, per noi, quanto fosse per lui importante il pensiero di poter dimostrare così, di fatto, il movimento della terra e assicurarle pertanto un posto fra i corpi celesti” (Goldbeck, *ibidem*, p. 131).

23. “Giornata prima”, ed. Albèri, cit., 1,24.

24. *Opere*, ed. nazionale, II, 75.

25. “Giornata prima (Sagredo)”, ed. Albèri, cit., 1,67.

26. Cit. da H. Grisar, *op. cit.*, p. 38.

27. Si veda Grisar, *op. cit.*, p. 224. Anche la sentenza contro Galilei, del 1633, riprende la “proposizione assurda e falsa in filosofia”, cui segue il “formalmente eretica”. Interessante è la sfumatura per cui la censura *filosofica* per ambedue le proposizioni galileiane che vengono condannate - l’eliostatica e geocinetica - ha lo stesso tono, la *teologica* invece condanna la prima più nettamente, appunto come formalmente eretica, della seconda (“ad minus erronea in fide”). La Chiesa non difende con eguale intonazione il geocentrismo aristotelico-stoico come fa con l’arresto del sole in Giosuè, nel suo carattere di miracolo. La messa all’indice degli scritti copernicani, del 1644, non tocca il problema della collocazione al centro del mondo e dà solo la formula: “Libri omnes docentes mobilitatem terrae et immobilitatem solis”. Un anticopernicano così “attivo” come il professore bolognese di matematica G.A. Magini, aveva messo alla gogna nella sua *Confutatio diatribae Scaligeri*, del 1617, la concezione copernicana del mondo come un’offesa alla filosofia.

28. N. 18 nel primo indice di Nietzsche per il piano della *Wille zur Macht* del 1887 (Musalion-Ausgabe, XIX, 386).

29. Per capire quale posizione possa aver tenuto presente Fontenelle, si prenda, a proposito di quanto si è già addotto in materia, questo passo dal *De otio* di Seneca (c. 5, 3 sg.): “Curiosum nobis ingenium natura dedit et artis sibi hac pulchritudinis suae conscia spectatores nos tantis rerum spectaculis genuit, perditura fructum sui [cioè: essa avrebbe fallito allo scopo del suo autocompiacimento] si tam magna, tam clara, tam subtiliter ducta, tam nitida et non uno genere formosa solitudini ostenderet. [La varietà delle apparizioni è intesa preventivamente come esibizione di sé, nella quale si fa visibile un principio figurativo; questo è un termine intermedio fra il demiurgo platonico che si dedica al suo programma di

lavoro solo fissandosi su un esemplare mondo ideale e il concetto cristiano della creazione, che si riflette nelle rappresentazioni di rivelazione.] Ut scias illam spectari voluisse, non tantum aspici, vide quem nobis locum dederit: in media nos sui parte constituit et circumspectum omnium nobis dedit; nec erexit tantummodo hominem, sed etiam habilem contemplationi factura ut ab ortu sidera in occasum labentia prosequi posset et vultum suum circumferre cum toto, sublime fecit illi caput et collo flexibili imposuit...”.

10. SIMBOLICA GEOMETRICA E METAFORICA

Nel testo di Fontenelle, ora citato, è implicita una distinzione importante per la nostra tipologia, distinzione che ci mette a confronto con un ultimo fenomeno di “passaggio”, quello di *metaforica e simbolica*. Qui non è facile evitare il pericolo di restringere fin dal primo passo, mediante definizioni troppo sottili ed elaborate per convenienza sistematica, la base dell’“intuizione riempiente”. Il concetto di simbolo, nella ricchezza delle sue sfumature, dal piano di applicazione estetica a quello logico-formale, ha provocato già ogni sorta di opacità riguardo ai fenomeni dell’espressione. Qui noi cerchiamo soltanto di elaborare, col suo sussidio, una differenziazione elementare che già ci è occorsa, in forma molto bella, nel testo di Fontenelle.

La funzione espressiva assegnata all’immagine del cosmo geocentrico in Fontenelle non è quella della “metafora assoluta”, la quale dovrebbe fornire un punto fermo di orientamento per la questione, cui non si può rispondere con alcuna ricerca teoretica, della posizione dell’uomo nell’universo degli enti. Lo spirito critico di questo precoce illuminista intende piuttosto dire che quella questione metafisica non ha più o non ha mai avuto bisogno della metafora cosmologica per *cercarvi* una risposta, poiché essa se l’è già sempre *data* mediante la volontà di preminenza che domina l’uomo. Questa opzione preliminare chiude senz’altro la questione; si cerca solo ancora un’immagine adatta, una manifestazione a conferma di questa sua consolidata autocomprensione, un segno che sia sottratto al sospetto di manipolazione egocentrica e che sia evidente a tutti. Qui non si tratta del problema ozioso se la concezione che Fontenelle ha dell’origine dell’immagine geocentrica abbia qualche elemento di sostenibilità. Ma la spiegazione che Fontenelle dà del geocentrismo, fa di quell’immagine del cosmo, ormai da

lungo superata, un *simbolo*, ne fa la proiezione, in una dimensione superiore, di uno stato di cose già dato nella valutazione di sé dell'uomo, una proiezione che può tutt'al più dare maggior pienezza emotiva alla preventiva convinzione, ma naturalmente non può, a considerare la cosa oggettivamente, fornire nessuna conferma o legittimazione. La riforma teoretica di Copernico assume, per questa interpretazione, tratti politicorivoluzionari: essa ha distrutto un simbolo che era stato inventato per fissare e sanzionare un'universale diseuguaglianza. E la distruzione di un simbolo implica la volontà di annientamento della sua base reale.

Il procedimento da noi descritto come *metaforizzazione* stoica del geocentrismo è invece di natura specificamente diversa: per suo tramite un'immagine del mondo, già trovata in precedenza e di validità teoretica acquisita, viene "resa eloquente" mediante un'ipotesi di senso additivo, appunto attraverso l'interpretazione teleologica dell'uomo come un essere fatto per il piacere dell'indagine e della contemplazione del mondo. Gli stoici avevano non solo derivato un "codice" dalla loro cosmologia, ma ne avevano ottenuto un quadro metafisico comprensivo e in sé consistente, nel quale essere e missione, rango e dovere, erano dei correlati. Fontenelle presuppone che la posizione cosmocentrica fosse stata già valorizzata sotto l'aspetto di un cerimoniale di corte, di una convenzione sociale, anzi già "inventata", e ritiene senz'altro che queste siano finzioni senza alcuna referenza all'essere: così come l'impulso a farsi valere dovette primariamente allestire entro la società l'apparato delle forme col cui ausilio poterono in generale essere marcate ed "espresse" posizioni di valore, per poi procurarsi soddisfazioni con questo "codice" fittizio, senza doversi sottoporre a criteri di valutazione sostanziali, così l'uomo si è foggiato la finzione che la natura sia pronta a dargli chiarimenti, con la strutturazione dell'edificio del mondo, circa la sua posizione nella totalità degli enti, per poi darsi nel geocentrismo il simbolo del suo presunto rango. Il simbolo non ha che da tener ferma l'identità di un rapporto; non importa *dove* sieda il primo in un ordine di seggi, ma che egli sieda dove a norma del codice in vigore siede *sempre* chi è considerato tale. Il simbolo opera nel servire a una identificazione; ma non ha senso porre la questione del suo

contenuto: dove ciò è tuttavia possibile, momento di funzione simbolica e di funzione metaforica si sono incontrati. Un fatto del genere deve essere studiato più da vicino.

L'occasione è offerta dall'applicazione di segni e figure "matematici" in contesti filosofici. In questo campo noi possediamo nella tipica monografia di Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik* (Halle, 1937), una delle poche trattazioni plausibili del materiale o meglio di un settore determinato del medesimo. Qui si parla estesamente di *cerchio e sfera* come "simboli geometrici", i quali mediante il momento additivo della loro infinitizzazione diventano mezzi espressivi della mistica. Qui non possiamo competere con la ricchezza di materiale di questa monografia, ma vogliamo convalidare - e possibilmente rendere feconda - la questione del rapporto fra simbolica e metaforica, che è emersa nel nostro contesto, riferendola a questo campo di materiali. L'interesse per una *metaforica cosmologica*, che dominava nel capitolo IX, rimane vivo e attuale anche in questo, in quanto cerchio e sfera ci verranno incontro eminentemente come figure di orbite e corpi cosmici, e noi dobbiamo porci la domanda circa la fondazione e il significato di queste figure, la cui *deformazione* - per le orbite circolari in Keplero, per la forma sferica in Maupertuis - appartiene non meno della riforma di Copernico al novero delle imprese prototipiche della modernità, pur senza stare con quella in un rapporto di conseguenza così stretto come l'infinitizzazione dell'universo a opera di Giordano Bruno.

Orbita circolare e forma sferica, come figure cosmiche fonda-mentali, sono da Platone e Aristotele in poi il concentrato concettuale della cosmicità del cosmo, della sua perfezione e razionalità. Che il rinvio allo sfondo pitagorico della simbolica geometrica non basti, si mostra già in questo, che Aristotele, il quale di solito rifiuta agevolmente tutto ciò che sa di pitagorico, in questo punto tien fermo alle acquisizioni del *Timeo*. Questa solidarietà è un indizio sicuro per una necessità più profonda che quella simbolica. Da Parmenide ed Empedocle in poi la figura sferica dell'essere è metafora per l'unità indivisibile, l'omogeneità intangibile e l'atomicità.

In Platone vi si aggiunge che la norma ideale

dell'imitazione demiurgica dello ζῶον νοητόν trova la sua espressione nel volume ottimale della sfera; conseguentemente non si dice in nessun luogo che anche il tutto ideale abbia questa figura, e questo è solo un fraintendimento del passo del *Timeo*, sopravvenuto tramite Plotino, un fraintendimento che riduce la funzione da metaforica a simbolica.¹ La sfera non solo rende intuibile la suprema forza di concentrazione nella fattura dell'opera degna del demiurgo e del suo modello, ma anche l'identità di *perfezione e limitazione*. Il tentativo di Democrito, di edificare una cosmologia sulla base della "retta", come elemento geometrico più razionale, e di considerare quindi originarie le corse parallele degli atomi nel vuoto infinito, aveva di necessità evocato l'ἄπειρον agli occhi dei greci tanto terrificante, aprendo l'abisso del vuoto informe nel quale minacciava di perdersi e vanificarsi un essere che si presupponeva finito nella sua possibilità di configurazione. La negatività dell'infinito per il greco ci diventa comprensibile solo se teniamo presente che per lui il fondo di nuclei eidetico-sostanziali era di numero finito e la realizzazione di questo mondo esauriva ogni possibilità reale, cosicché anche una pluralità di mondi poteva soltanto ripetere questo canone; infinito poteva essere solo il niente che come tale sfuggiva all'essere. La forma sferica del cosmo platonico è un bastione contro l'ἄπειρον che di nuovo minaccia con Democrito. La "forma circolare delle orbite astrali" è, corrispondentemente, la modalità di movimento che unisce nel tempo l'uniformità razionale e l'interminabilità, senza richiedere uno spazio illimitato. E' indicativo che la sanzione data al moto circolare, su fondazione platonica, perda il suo rigore allorché con Nicolò Cusano anche la nozione di un'infinità cosmica comincia a prendere carattere positivo: laddove il creatore e la sua opera sono maturi per l'infinito, anche la "precisione" delle figure geometriche perde la sua rilevanza di funzione stabilizzante contro la minaccia del niente.

Ma con ciò non è ancora esaurito il contenuto metaforico di sfera e cerchio. Nel *Timeo* il cosmo è una sfera che ruota su se stessa (34 A); questa rotazione di una sfera su se stessa, che così resta al suo posto, è l'unità più perfetta di moto e quiete e sta come tale fra il divino immoto (qui: le idee) e i moti intramondani, che degradano sino a quelli irregolari. Da

Senofane in poi il divino è l'immoto, ma nello stesso tempo il puro pensiero. Attività senza movimento: se ciò non deve essere un mero gioco di concetti, dietro deve esserci una nozione metaforica; e sembra che la sfera rotante su se stessa e il circolo rotante in se stesso *imitino* l'essere divino perché, *sotto sotto*, sono già inclusi nella concezione del dio che riposa nell'azione. Il corso circolare degli astri diventa un segno della divinità e assume carattere normativo per la ragione umana, che è chiamata alla visione delle processioni celesti poiché in esse ha la rappresentazione della legalità interna di un essere veramente razionale:² essa deve imitare le rivoluzioni regolari del dio, per dare a se stessa proprio questa "forma" (47 C; 90 CD). Così in Platone i caratteri normativi originariamente inerenti alle idee cominciano a trasferirsi nel cosmo, primariamente ai corsi celesti;³ che questi stessi derivino da imitazione si perde nel fatto che essi ora, a loro volta, appellano all'imitazione. La dignità etico-estetica del "cielo stellato", nella Stoa, ha qui la sua impostazione metafisica e la giustificazione ultima della sua consequenzialità. Se si tiene presente questo, diventa comprensibile che sia stato Platone - secondo quanto riferisce Simplicio⁴ - ad aver prescritto all'astronomia antica sino al suo esito (e oltre sino a Keplero) il "programma" della sua teorizzazione: riportare cioè i moti planetari a moti circolari. Con ciò il *simbolo*, derivante certamente dal mito, è stato caricato di contenuto, è diventato così "significativo" da poter diventare la *metafora* dell'immanente struttura omogenea del divino e dell'umano, del cosmo e della ragione, della teoria e dell'ethos.

Per Aristotele il puro moto circolare della prima sfera celeste fu addirittura il modello per l'eliminazione del χωρισμός platonico, per la possibilità di una realtà ideale, la cui forma si propaga attraverso *tutta la natura*. Quando Aristotele descrive, per esempio, la circolazione dell'acqua,⁵ il suo vaporizzare nel calore e la sua rinnovata condensazione a nebbia, nuvola e pioggia, per raffreddamento, il corso circolare del sole, con l'avvicinarsi di avvicinamento e allontanamento, non è per lui soltanto la κινούσα ἀρχή di questo processo in sé concluso, ma ne è anche il modello formale: γίνεται δέ κύκλος οὗτος μιμούμενος τον του ήλιου κύκλον (b 35-36). La Stoa compie qui l'ultimo passo, riportando la compagine

interna, la consistenza di ogni cosa corporea, alla rinnovata circolazione del pneuma all'interno di essa (*SVF*, II, 458): non solo l'organismo, ma anche pietra e legno sono tenuti insieme, come incatenati, dallo pneuma che procedendo a ritornare in se stesso agisce su di essi come forza di conservazione; esso procede dal centro e si estende a circoscrivere il corpo, ritornando quindi, allorché ha raggiunto la superficie, nuovamente al punto di provenienza. La struttura dell'universo e quella delle singole cose sono isomorfe (*svp*, I, 497; II, 458), portano il segno indicativo della divinità e della perfezione; il che è in verità una metafisica ben ottimistica! Il moto centripeto stoico, del quale si è parlato dettagliatamente sopra (pp. 121 sgg.), è appunto, nel suo risultato, un corso circolare, poiché tutti gli elementi che raggiungono il nucleo centrale vengono sospinti innanzi da quelli che incalzano spingendosi in direzione di questo e di nuovo ne sono scacciati. Il moto circolare non è più, quindi, il moto "naturale" di Aristotele, ma un prodotto del moto naturale (centripeto) e di un moto violento quale conseguenza di quello. Aristotele aveva invece riconosciuto accanto al moto circolare anche i moti verticali degli elementi verso i loro specifici τόποι οικείοι (verso il basso, verso l'alto) come "naturali"; ma questi possono conseguire pur sempre solo secondariamente da moti violenti, poiché in un cosmo eterno avrebbe dovuto raggiungersi già da lungo tempo un piazzamento definitivo di ogni particella, se non si verificassero sempre nuove dislocazioni per azione "violenta", e una violenza di tal fatta può derivare solo come effetto accidentale secondario dai moti circolari "naturali" delle sfere. A considerare le cose con rigorosa consequenzialità, solo il moto circolare è "naturale", e tracce dello sforzo di attenersi a questa consequenzialità sono ancora abbastanza chiaramente avvertibili.⁶ Nella regione sopralunare, in ogni caso, si ha solo questa modalità di movimento adeguata ai corpi celesti, così che la metafisica aristotelica ha dato, come il più potente fattore di tradizione, l'impulso più efficace al "programma" platonico dell'astronomia, fissandone anche il limite d'arresto.

Nel trattato *Sui moti del cielo* di Plotino⁷ si ripresenta, in parte in forma allusiva, l'intero orizzonte dell'antica metaforica del circolo. La tesi relativa alla questione del perché il cielo si

muova in cerchio è un pezzo di Aristotele replatonizzato: οτι νοῦν μιμείται. Che in questa tesi si alluda alla concezione del vii capitolo del libro XII della *Metafisica* di Aristotele e le si dia una spiegazione, si vede anzitutto dalla formula conclusiva del trattato, la quale dà completo sviluppo alla tesi iniziale: ὁ δέ νοῦς οὕτω κινεῖται· εσθικὴ γάρ καὶ κινεῖται περὶ αὐτόν γάρ. οὕτως οὖν καὶ τό παν τῷ κύκλῳ κινεῖσθαι ἀμα καὶ ἔστηκεν.

In Platone il demiurgo foggia il cosmo in modo tale che esso soddisfa l'esigenza della massima razionalità, e prescrive perciò agli astri orbite circolari; in Aristotele l'uniformità assoluta dell'ultimo moto circolare è dedotta dall'analisi del concetto del tempo che esige come substrato un moto omogeneo eterno, onde l'immutabile attualità pura del motore immobile è la norma propria dell'Eros della prima sfera. Plotino non solo armonizza le due posizioni, ma le oltrepassa. Alla luce della mimesi demiurgica egli spiega l'Eros della prima sfera come "imitazione" del supremo principio (aristotelico), del motore immobile come νοῦς puro. In che consiste allora ciò che è imitabile mediante il moto circolare? Il primo motore aristotelico è immobile stando al criterio del moto *fisico*, del quale deve essere il principio ultimo; ma esso è contemporaneamente ἐνέργεια pura, in attività *teoretica*, come pensiero pensante se stesso, come νόησις νοήσεως. Il moto circolare come imitazione del νοῦς si riferisce a un rapporto che lo spirito ha con se stesso: "nam reflectitur in se ipsum", così Marsilio Ficino traduce il περὶ αὐτόν γάρ. L'anima del mondo non è capace di questa riflessione teoretica; in quanto imita, essa ripete al suo livello; essa riduce il tutto a unità riportandolo a se stessa. La differenza dell'anima del mondo rispetto alla ragione consiste quindi in ciò, che questa rimane presso di sé, quella riporta a se stessa un altro nel moto circolare che tutto abbraccia, in un moto εἰς αὐτήν συναισθητική καὶ συννοητική καὶ ζωτική καὶ οὐδαμον ἐξὼ ὄνδ' ἄλλοθι· καὶ τό πάντα δεῖν περιλαμβάνειν τοῦ γάρ ζώου τό κύριον περιληπτικόν καὶ ποιοῦν ἐν.

L'organico, non il meccanico, è l'immediata imitazione della ragion pura. Certamente questa è solo la tendenza di moto dell'*anima* del mondo, mentre il movimento del cielo è il moto del *corpo* del mondo. Ora qui è significativo che Plotino

si distacchi completamente dal moto “naturale” di Aristotele e ascriva al corpo un moto rettilineo per natura, mentre l’anima vuole costringerlo al centro; ne deriva il moto circolare del cielo come un moto “misto”, risultante da due moti lineari divergenti. A prima vista ciò si avvicina alla concezione newtoniana dell’origine dei moti planetari, ma si può spiegare benissimo col bisogno metafisico plotiniano di intendere il corpo come eterogeneo allo spirituale e in contrasto con questo, come sua deformazione e falsificazione: il moto del corpo non può, per sua natura, avere la forma adeguata allo spirituale, e i fenomeni della natura sorgono dalla mescolanza di ciò che è metafisicamente contrario. Già nell’ordine cosmico è prefigurato il rapporto anima-corpo nell’uomo; vi si allude anche nel trattato: nel corpo umano l’anima ha ancora più difficoltà a compiere i “suoi” moti circolari mimetici perché gli impulsi diretti a fini esterni (πρός ἄλλα αἱ ὀρμαί,) operano in combinazione con la forma rettilinea del corporeo. Nel trattato *Sull’origine del male* (i, 8,4) Plotino ha inteso il moto circolare attorno al νοῦς come lo stato originario dell’anima del mondo, la cui “caduta” nella materia prima, dalla quale viene sopraffatta, procede dal momento in cui l’anima ritorce lo sguardo dal νοῦς e nell’atto stesso perde l’orientamento nell’esecuzione della mimesi; questo primo moto rettilineo-verticale dell’anima è abbandono del suo stato originario puro e dev’essere riconvertito mediante un corrispondente moto di fuga in senso inverso. Mediante questo coordinamento dualistico della figura di moto circolare e rettilineo la metaforica geometrica è fusa a tal punto con la metaforica neoplatonica, che essa, come ha indicato Mahnke, si trova d’ora in poi perfettamente accasata nella sua tradizione.

L’originarsi di questa tradizione in Plotino ci interessa qui specificamente, perché nella derivazione del moto circolare del cielo dall’imitazione della ragione pura da parte dell’anima del mondo, la *struttura stessa della metafora è metafisicamente ipostatizzata*. L’anima non può, nella sua natura, nella “lingua” che le è essenziale, né comprendere né “rendere” la ragione; la sua mimesi può riuscire solo mancante, esser vera solo nell’alterità: per la sua stessa struttura essa è già la “docta ignorantia” cusaniana (un grembo fecondo di metaforica metafisica). Perché questa è esattamente l’esposizione della

funzione della “metafora assoluta”, la quale irrompe nelle lacunosità e nei vuoti che concettualmente sono inafferrabili e incolmabili, per enunciare alla sua maniera. L’anima del mondo compie il suo moto circolare perché essa *deve di necessità* imitare con amore la ragione e tuttavia non *può* farlo adeguatamente; essa dà un’“immagine” invece del concetto e della sua verificante attuazione; essa effigia, alla lettera, e il suo effigiare è *insieme* metafora per il raffigurato e metafora per il non-poter-conseguire: εἰ δὴ ψυχῆς ἐστὶ, περιθέουσα τὸν θεόν ἀμφαγαπάζεται καὶ περὶ αὐτὸν ὡς οἶόν τε αὐτὴ ἔχει· ἐξήρτηται γάρ αὐτοῦ πάντα, ἐπεὶ οὖν οὐκ ἐστὶ πρὸς αὐτὸν, περὶ αὐτὸν (II, 2, 2).⁸ Il moto circolare è l’estremo-raggiungibile da un amore che davanti allo iato della trascendenza non è né può essere soddisfatto, in quanto l’amore voglia diventare uguale all’Amato, *ed* è insieme la metafora dell’impossibilità della soddisfazione; *poiché* l’anima non può raggiungere la ragione, ma neppure può desistere, essa le gira attorno e trova qui - in un momento di grazia, se si consente a un’amplificazione teologica - la più precisa ed esatta “metafora assoluta” nella quale si adempie la mimesi. Qui non si può parlare di “simbolica”; il simbolo, dato che esso serve alla ri-cognizione, deve essere statico e fissato, qui invece si manifesta il movimento più complesso che si debba esporre, anzi “compiere” in espressione geometrica. La metafora è atta al movimento, può rappresentare il movimento, come conferma con la massima energia la “metaforica esplosiva” del Cusano, la quale opera con le figure geometriche e le trasforma.⁹

La teologia negativa della tarda antichità e del cristianesimo, là dove questo è di conio neoplatonico, rese necessario un nuovo linguaggio. Certamente si può dire che una teologia, la quale crede di non poter concludere nulla a proposito di Dio, non abbia in fondo alcun bisogno di linguaggio. Ma fra incapacità a parlare e ammutolire c’è una differenza essenziale, che proprio in questo caso dev’essere ben presente; è appunto quel che intende la “docta ignorantia”. La teologia negativa non rappresenta uno status di sapere, ma è invece una via, una prassi, un metodo per un modo di comportarsi. Anche là dove una teologia negativa non è sistematicamente elaborata, come in Agostino, noi troviamo

indicativamente quelle “metafore sconvolgenti, che fanno violenza all’intuizione”.¹⁰ Ciò che noi proponiamo di denominare “metaforica esplosiva” è capace di prestazioni maggiori: trascina l’intuizione in un *processo*, nel quale inizialmente essa è in grado di proseguire (per esempio, pensare raddoppiato il raggio di un cerchio e poi pensarlo sempre più ingrandito) per poi a un certo punto (per esempio, pensare il raggio più grande possibile, ovvero il raggio infinito di un cerchio) dover rinunciare: e ciò viene inteso come “arrendersi”. Ciò che qui importa è far provare, per così dire, l’esperienza “vissuta” della trascendenza, come limite all’eseguibilità teoretica ed *eo ipso* come esigenza di modi d’esecuzione eterogenei. Il mezzo di rottura di questa metaforica è il concetto di infinità, il suo più duraturo modello la formula, spacciata come ermetica, dal *Liber XXIV philosophorum*:¹¹ “Deus est sphaera infinita, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam est”. Il Cusano ha applicato questa formula non solo a Dio, ma anche alla totalità del mondo (*Docta ignorantia*, II, 4,5, 11, 12); e ha, con una riflessività che si lascia già alle spalle il Medioevo, “metodicamente” indagato e giustificato l’uso di strumenti d’enunciazione di quella specie, derivando dal topos tradizionale una “ricetta”. Il capitolo della *Docta ignorantia* (I, 11) porta l’intestazione: “Quod mathematica nos iuvet plurimum in diverso-rum divinatorum apprehensione”. Il Cusano procede dalla vecchia tesi che ci sono “visibilia, invisibilium imagines”; ma per lui non è più primariamente il mondo creato a essere l’immagine del creatore invisibile, il punto di riferimento preferito è piuttosto il mondo dei “mathematicalia”, che vengono tratti dallo spirito umano, dalla sua potenza creativa. Perché utilizzare questo nuovo strumento degli enunciati impropri? In primo luogo per questo: l’opera dell’uomo è appropriata alla metaforica metafisica allo stesso modo che l’opera di dio è appropriata alla natura, in quanto l’uomo, come “fatto a immagine e somiglianza di dio”, è creatore. I “mathematicalia” si distinguono per un vantaggio d’ordine “metodologico”: la disponibilità per libere variazioni, la possibilità di fare esperimenti sotto condizioni stabilite autonomamente. Sperimentare qui significa, per esempio, assumere il raggio di un cerchio come infinitamente piccolo,

per cui la figura diventa un punto, dimettendo così la sua “natura”, oppure assumerlo come infinitamente grande, per cui la circonferenza trapassa nella retta e la figura cessa egualmente di essere se stessa. La figura sta fra le due infinità, rientra nello schema della proposizione pseudo-ermetica; la trascendenza non è più solo “sopra”: ogni fuga da essa finisce in essa. A questo punto-limite si deve abbandonare nuovamente la metafora, la quale per parte sua è appunto un sussidio che opera al limite d'intuibilità della “cosa stessa”. Il Cusano ha così descritto lo schema di questo procedimento:¹² “[...] constat maximum simpliciter nihil horum esse posse, quae per nos sciuntur aut concipiuntur, hinc, cum ipsum symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem transilire neces-se est. Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant: si finitis uti prò exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transfer-re, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura”. Il sussidio che la matematica offre per comprendere l'alterità essenziale del divino riposa sul fatto che la “coincidentia oppositorum” dell'essere divino può venire “ricostruita” *formaliter* mediante il metodo metaforico indicato. La nostra concezione della “metafora assoluta”, se ci si colloca nella posizione del Cusano, non è utilizzabile, e neppure per un'interpretazione adeguata delle sue intenzioni, perché in un'universale identità di struttura d'essere tutte le proiezioni metaforiche ottengono un diritto quale noi non concediamo alla “metafora assoluta”, la quale sembra insorgere da un *horror vacui* spirituale. Il presupposto metafisico dell'universale omogeneità dell'essere, che fonda la metafora anche come mezzo di *conoscenza*, il Cusano lo ha espressamente anteposto ai capitoli della *Docta ignorantia* dove l'esercizio con simili esempi è condotto sino alla “coincidentia oppositorum” (I, 11): “Hoc autem, quod spiritualia, per se a nobis inattingibilia, symbolice investigentur, radicem habent ex iis [...], quoniam omnia ad se invicem quandam - nobis tamen occultam et incomprehensibilem - habent proportionem, ut ex omnibus

unum exurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum". La precaratterizzazione metafisica che fa emergere il mondo come "explicatio" dalla divina unità della "coincidentia oppositorum", fa della "metaforica esplosiva" un tentativo legittimo di ricostituzione inversa della struttura interna del procedimento creativo, dunque di riconversione al fondamento originario. Il capitolo XXI del primo libro della *Docta ignorantia* tratta della "transsumptio circui infiniti ad unitatem". Il cerchio è la perfetta traduzione in figura dell'unità e della semplicità. Nella metafora è leggibile il cadere insieme di principio e fine, la cui "transsumptio" è, molto efficacemente, così formulata: "tantum est ipso principium, quod et finis est in ipso principium". La coincidenza di immanenza e trascendenza è il grande tema di Cusano; anche col cerchio infinito gli è possibile dimostrarla; infatti qui circonferenza e diametro si perdono l'uno nell'altro, ma questa unità ne ha assunto le funzioni, essendo il cerchio infinito *come* circonferenza "capacissimus", onnicomprensivo ("extra omne omnia ambiens"), come diametro "omnia penetrans". La metafora richiede un'esplicazione funzionale di ognuno dei suoi momenti; se trasgredisce essa decade ad allegoria, come quando le ruote del carro di una dea qualsiasi possono essere prese a indicare le quattro virtù cardinali *et similia*. A volte l'adeguatezza della funzione metaforica è, nel Cusano, riconoscibile solo con fatica, o non lo è affatto, come quando egli crede di poter derivare il cerchio infinito: "Causa efficiens, quia centrum; formalis, quia diameter; finalis, quia circumferentia. Dans esse, quia centrum; gubernans, quia diameter; conservans, quia circumferentia". Alla fine di questo capitolo, il cerchio, che come "sphaera infinita" è diventato "modello" delle enunciazioni su Dio, viene designato anche come figura di conclusione del pensiero e del procedimento teologici: "Hoc tantum notandum esse admoneo, quomodo omnis theologia circularis et in circulo posita existit, adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter: ut summa iustitia est summa veritas et summa iustitia et ita de omnibus... ". Qui diventa chiaro che anche la "verità" della metaforica esplosiva, come tentammo di mettere in luce per la metafora assoluta, è essenzialmente *pragmatica*: essa induce un atteggiamento, un comportamento che, in

termini generalissimi, può essere definito come “mistico”, e nel caso specifico del Cusano come “docta ignorantia”, come quella insipienza che “sa” se stessa come indizio della grandezza trascendente del suo oggetto e si distanzia dalla scienza scolastica quale sottovalutazione di questo oggetto. L’atteggiamento indotto dalla metafora si attualizza nell’uso della metafora, la cui implicazione è “docta ignorantia”; questo circolo processuale si certifica di sé nella singolare produttività senza progresso alcuno della metafora cusania la quale non mira a “trarre fuori” da sé o a “prospettarsi” oltre alcunché. Il Cusano non ha più la fede tardo-scolastica nella subordinazione servizievole della logica alla metafisica; egli tratta bruscamente la logica con una certa diffidenza apotropaica, vedendo pur sempre il peccato originale nella seduzione dell’uomo a opera dell’idea del sapere, nel voler essere uguale a Dio *in scientia*. Sotto l’impero della metaforica del cerchio si percepisce l’intima unitarietà e il configurarsi significativo di uno *stile d’esistenza*.”

Che Keplero sia stato influenzato, e come, dalla metaforica geometrica del Cusano, è stato mostrato da Mahnke (*op. cit.*, pp. 129 s.). Per la speculazione cosmologica di Keplero è soprattutto indicativo un massiccio *realismo metaforico*, che certo lo guida, a volte in guisa di sonnambulo, verso nuovi punti di vista, ma gli impedisce anche di portare a compimento adeguato la razionalizzazione delle teleologia antropocentrica iniziata da Copernico. La tesi eliocentrica, che Giordano Bruno aveva già superato nel concetto di un universo acentrico, riceve da Keplero un accento metafisico molto più forte che in Copernico; ciò lo porta certamente alle sue leggi sui moti planetari, ma anche a una dipendenza, a suo modo precopernicana, dalla metaforica del centro del cerchio. A riprova, ecco un passo di una lettera dell’inizio del 1618, a Wackher in Praga:¹⁴ Keplero dà informazioni circa gli sviluppi dell’*Harmonices mundi* e spiega che l’effetto vero e proprio dell’armonia cosmica sarebbe percepibile solo sul sole, un’esperienza da vivere come spettatori; “quindi è credibile che sul sole ci siano esseri viventi molto più nobili, i quali si dilettono di questi fenomeni e ne provano una naturale emozione, esseri che sono simili alla divinità. A noi abitanti della terra solo la luna fa corteo, essa solo è obbligata al nostro

servizio [...] Il sole invece è circondato dal corteo della nostra terra e dall'intero coro dei pianeti, e mentre lo serviamo formiamo la sua famiglia e le sue proprietà". Keplero stesso sente che questo massiccio realismo metaforico ha in sé qualcosa di pagano, allorché prosegue: "Se io fossi un pagano e non avessi saputo nulla della dottrina cristiana, direi che unicamente in questa eccellentissima sfera si trova per noi un asilo aperto a tutte le anime valorose... Questo è un pensiero del tutto non-copernicano; infatti che dal luogo eccentrico che l'uomo occupa nel mondo, apparenza ed essere dei corsi astrali non siano congruenti, che "aequales illorum motus apparere nobis inaequales", per Copernico ciò riguarda la sfera inferiore e contingente dei dati sensibili, i quali debbono venir riportati razionalmente alla struttura di costruzione adeguata dell'edificio del mondo. Qui si concorda nel presupposto antropologico di un divario fra la sfera dei sensi e la ragione, ma è anche vero che l'astronomia è collegata allo schema etico della signoria della ragione sulla sensibilità.

L'applicazione realistica della metafora del cerchio porta Keplero a dotare metafisicamente il sole di attributi che sembrano presi dall'aristotelico motore immobile, eliminando però la confusione, teologicamente fatale, di causalità motrice e creazione: "Ora, poiché il sole se ne sta nel mezzo delle stelle erranti, *in quiete esso stesso e tuttavia fonte del movimento*, esso mostra l'immagine di Dio Padre, del Creatore. Perché ciò che in Dio è creazione, nel sole è il movimento"¹⁵ Keplero si rappresenta la funzione di motore del sole in questi termini, che "il corpo solare agisce come un magnete tutt'intorno, in cerchio, e ruota nel suo luogo, muovendo insieme il cerchio della sua forza. Questa forza non attrae i pianeti, ma provvede al loro moto continuo [...] il magnetismo è per me solo un paragone, non proprio la cosa stessa".¹⁶ Mentre la teoria aristotelica del moto è strutturata in modo che per essa il movimento penetra nel mondo "dal di fuori", per cui la forma regolare del moto della prima sfera si perde, per il degradare della causalità, in altri modi irregolari, cosicché, come ebbe a esporre Teofrasto, l'azione dell'ente puro non raggiunge più il centro del mondo, Keplero ha trasposto la "causa motrix" nel centro dell'universo come "fons et principium circui in loco So-lis", onde il moto irraggia centrifugamente. Questa

“naturalizzazione” dei moti planetari porta per la prima volta da un’astronomia puramente foronomica, la quale doveva accollarsi tutti i problemi di meccanica del moto degli astri, a una fisica celeste di tipo causale. Qui è visibile in modo evidentissimo come la “commutazione” dell’aspetto, decisiva per l’ulteriore processo teoretico, l’acquisizione di nuove possibilità e di nuovi mezzi di costruzione razionale, si realizzino primamente nel *medium* della metaforica. Per ottenere le leggi kepleriane non fu essenziale la nozione concettualmente adeguata della gravitazione, bensì il puro schema di rappresentazione della sfera di irradiazione della forza motrice, costituentesi dal centro, lo schema della sfera come proiezione del centro: “superficies est [...] imago centri et quasi fulgor ab eo et via ad id”.¹⁷ L’operazione più stupefacente di Keplero, quella che richiese il massimo coraggio contro la sanzione antichissima, l’assunzione della forma del cerchio come principio di costruzione delle orbite planetarie, è anch’essa basata completamente su uno strato metaforico di fondo: l’immagine del sole come fonte dei moti planetari gli consente di intendere le forme orbitali come prodotti di un processo, non già come esemplari di un *eidōs*. Keplero scrive:¹⁸ “Voi mi chiedete perché io insegno a calcolare le equazioni dalle superfici triangolari. Voi pensate certamente alla mia esposizione in proposito nell’*Epitome*. Rispondo: perché io mi sono proposto di derivare il calcolo dalla teoria delle cause naturali, così come gli antichi lo derivavano dall’ipotesi dei cerchi perfetti e dei moti uniformi su di questi. Ora, però, la causa dell’effettivo rallentamento o acceleramento del pianeta nel suo cammino attraverso l’etere è la maggiore o minore distanza del pianeta dal sole, dalla fonte del movimento”. Qui Keplero è diventato consapevole della specificità di principio del suo metodo. Un’orbita planetaria non è figura da costruire eideticamente come forma totale, essa non può essere sviluppata immanentemente, ma “si costruisce” da elementi la cui costante è la superficie triangolare descritta di volta in volta dal raggio sole-pianeta, nell’unità di tempo. La forma orbitale è diventata secondaria; non in lei è da vedere l’invariabile, bensì nella proporzione di distanza solare e percorso nell’unità di tempo. Questo distacco, mediato dalla metafora, dall’*eidetica* geometrica è l’aspetto veramente

“moderno” nell’impresa di Keplero. Nella trattazione della spinosa questione dell’orbita di Marte, Keplero procede cercando di riportare i dati osservati da Brahe, prima su di un cerchio, poi su di un’ellisse. Quando ciò fallisce, gli balena l’idea che la differenziazione eidetica fissa, isolandole, fasi polari da un processo di trasformazione continua, cosicché non si deve considerare il caso singolo del cerchio come figura fondamentale, né l’ellisse come figura specificamente eterogenea, ma il cerchio è da intendersi come caso limite della diminuzione continua della distanza focale dell’ellisse. Per Keplero ne deriva la considerazione metodologica che non è servito a nulla mettere alla prova l’alternativa cerchio-ellisse, ma che per principio dovrebbe venir presa in esame una moltitudine infinita di ellissi, e che il cerchio non ha metodologicamente alcun valore di ipotesi preferenziale rispetto a una qualsiasi delle ipotesi ellittiche. Il superamento della disgiunzione di tipi eidetici rese possibile, sul paradigma dell’orbita di Marte, la nuova prospettiva di Keplero. Il cerchio è diventato il caso limite più inverosimile. Non ha più alcun senso attenersi alla figura più inverosimile anziché a quella del “moto naturale”.

Newton riportò le leggi di Keplero, derivate dal modello metaforico ed empiricamente verificate, ai principi della meccanica di Galilei. Che le orbite planetarie, nella loro fenomenalità omogenea, risultino da fattori meccanici divergenti, centripeti e centrifughi, questa prospettiva, formulata ora in termini di pura teoria matematica, diventa a sua volta, nel corso del XVIII secolo, sotto l’influsso esercitato da Newton, una metafora di fondo che “traspare” in variazioni molteplici. Così è pressoché indubitabile che la teoria della divisione dei poteri nello Stato, sviluppata nell’*Esprit des lois* del Montesquieu, è derivata dal “modello” del poligono delle forze. Montesquieu era stato, nei suoi anni giovanili, un entusiasta dell’indagine della natura e nella sua opera principale si nota a ogni passo l’influsso di concezioni meccaniche, ritradotte in metafore.¹⁹ Nello Stato i fattori autonomi debbono operare ciascuno in direzione dei propri interessi, compiti, moventi, e tuttavia realizzare come prodotto il corso stabile del tutto; lo stato di quiete perfetta sarebbe un ideale, ma la vita storica non lo consente, e così la divisione

dei poteri deve determinare un corso nel quale il moto sia assimilato alla quiete (nella metaforica antica era il cerchio l'unificazione di quiete e moto!): “Ces trois puissances devroient former un repos ou une inaction. Mais comme, par le mouvement nécessaire des choses, elles sont contraintes d'aller, elles seront forcées d'aller de concert” (XI, 6). Già la *Favola delle api, ovvero vizi privati, pubbliche virtù* di Man-deville (1714), era dominata, malgrado il travestimento zoologico, dal modello strutturale newtoniano, che Montesquieu riformula altrove così: “il se trouve que chacun va au bien commun, croyant aller à ses intérêts particuliers” (III, 7). Anche in Kant, il quale intraprende a “tradurre” nel modo più ampio la struttura immanente del mondo fisico newtoniano in un regno morale, è avvertibile lo sfondo metaforico del poligono delle forze, allorché egli scrive, nella “quarta proposizione” della sua *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*: “Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni, è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento legale della società stessa”.

Per chi preferisce le formule lapidarie (di cui d'altronde questo lavoro non ha inteso minimamente farsi un privilegio) si potrebbe dire che alcuni eventi essenziali della storia spirituale dell'età moderna si possono comprendere nella loro omogeneità di struttura come atti di depotenziamento della metafisica del cerchio. Conferme si possono trarre anche dal fatto che reazione e contraddizione allo spirito moderno si pongono sotto il segno della metafisica del cerchio, rinnovandone il carattere vincolante, nel modo più pronunciato, naturalmente, in Nietzsche. Prima di venire a lui, sarà opportuno riferire ancora due esempi. L'adattamento della speculazione teologica alla nuova situazione si mostra in modo assai raffinato in Friedrich Christoph Oetinger, il quale, nello scambio dei ruoli tradizionali della natura e di Dio, trae ora dal fatto delle orbite tendenzialmente circolari dei corpi celesti, il cui moto dovrebbe correre “propriamente” in linea retta, la conclusione di un intervento della volontà di Dio in forma di “potentia supramechanica gravitatisi”²⁰ Anche come modello di esistenza, la “vitae rotatio” ha un suo ruolo in Oetinger,²¹ e precisamente con una evidente punta critica

contro la razionalità filosofica: *De nimia philosophorum continua abstractione cyclum vitae turbante et ab eodem turbata* (par. 15), così suona l'intestazione di un capitolo, nel quale la "ratio", come "saepe sine deo", viene confrontata col "sensus cum deo", e questa antitesi è inscritta nel modello ciclico d'esistenza, in questi termini (par. 19): "vera igitur cognitio non in linea cycli vitae tangentiali abstractiva sed in directa ex centro progreditur, unde intelligitur sensum animi, qui centrum habet in corde, esse lucernam dei...". Di qui si trapassa alla metaforica dell'illuminazione, altrettanto confermata.

Alla metafora stoica del sapiente equiparato a una sfera, ripresa da Orazio (*Satire*, II, 7) allorché descrive il saggio tutto d'un pezzo, rotondo e terso, cosicché nulla gli può capitare dall'esterno e romperne l'equilibrio, si riallaccia Nicola Chamfort in questa sua *Pensée*:²² "L'uomo di mondo, l'amico della felicità, l'amante della gloria, - si prescrivono una linea retta, che porta all'incerto. Il saggio, l'amante di se stesso, sceglie la curva che ritorna conclusivamente in lui. Egli è il *totus teres atque rotundus* di Orazio". Ciò sembra pensato in pieno consentimento col modello antico, da puro umanista, nel bel mezzo della grande rivoluzione. Ma la metafora stoica della sfera, per l'anima perfetta del saggio, è statica: rotonda e tersa, soddisfacente a se stessa, essa repelle tutto ciò che proviene dall'esterno, non offre foro o aggancio. Questa metafora è ora dinamicizzata, costrettavi proprio dal confronto con la retta infinita, che serve a descrivere un progetto di vita inconcludente e incapace di pervenire alla certezza di sé. Così la sfera fu spianata a orbita: non si guarda più alla pienezza sostanziale, ma al mantenimento della figura. Il saggio preserva ciò che andò perduto a causa degli spazi infiniti e del principio di inerzia, egli è pre-copernicano e pre-newtoniano, disegna la sua esistenza come un cerchio ma senza la conferma e il conforto di quel grande prospetto cosmico col quale la filosofia stoica aveva garantito la sua idea della sapienza.

Nietzsche ha annoverato Chamfort fra i sei autori per i quali "lo spirito degli ultimi secoli dell'era antica sarebbe risorto", le cui opere "se scritte in greco, sarebbero state capite anche dai greci".²³ Con lucida consequenzialità Nietzsche ha contrapposto la metafora del cerchio non tanto al concetto di natura della scienza moderna, quanto e primariamente al

concetto volontaristico di Dio, come suo presupposto; “Chi non crede a un processo circolare dell’universo deve credere al Dio d’arbitrio: questo è ciò che postula la mia considerazione in contrasto con tutte le altre finora teistiche!”.²⁴ Sotto il titolo “cerchio divenuto” si polemizza contro la meccanica newtoniana dei cerchi astrali come ideale della spiegazione scientifica del mondo: “Guardiamoci dal pensare la legge di questo cerchio come un divenuto, secondo la falsa analogia dei moti circolari entro l’anello [...] il corso circolare non è affatto un divenuto, esso è la legge originaria [...] per ciò non si applichino con falsa analogia i corsi del cerchio del divenire e del perire, ad esempio gli astri e le maree, giorno e notte, le stagioni, a caratteristica del cerchio eterno” (xi, 181). Che il moto circolare sia il moto “naturale” aveva in Aristotele ancora un intero sfondo di giustificazione metaforico-razionale;²⁵ per Nietzsche vale come il principio ultimo, che non ha da giustificarsi: “[...] razionalità o irrazionalità non sono affatto predicati adatti all’universo”, il cerchio è “una necessità irragionevole, senza alcun riguardo formale, etico, estetico”. La metafora assoluta, abbiamo visto, irrompe in un vuoto, si proietta sulla *tabula rasa* del teoreticamente inadempibile; qui essa ha preso il posto del volere assoluto, ormai senza vita. La metafisica ci è apparsa spesso come metaforica presa alla lettera; la dissoluzione della metafisica richiama la metaforica a riprendere il suo posto.

Note

1. I passi di Platone e Plotino sono messi a confronto in Mahnke, *op. cit.*, pp. 229 sg., in nota; ma Mahnke spiega il fraintendimento di Plotino come un suo procedere oltre Platone, in direzione della “sfera infinita” da lui tematizzata. In realtà la metafora perde con ciò il suo contenuto d’enunciazione e diventa mero simbolo.

2. Cfr. W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Diss., Basel 1924, pp. 73 sg. Theiler segnala che ancora nella *Repubblica* (436 CE) non v’è traccia di segnalazioni particolari per il moto circolare come

nel *Timeo*, 36 C sg.

3. Theiler segnala la similarità del pensiero di fondo nella *Repubblica*, 500 C (imitazione delle idee), e nel *Timeo*, 47 C (imitazione dei corsi celesti). Questo dislocamento dello schema fondamentale ha come presupposto un mutamento di posizioni. Cfr. inoltre *Nomoi*, 898 A; *Epinomide*, 982 B.

4. *Commentarium in Aristotelis de caelo*, 498 a 46-b 3. Eudosso di Cnido sarebbe stato il primo che avrebbe costruito le sue ipotesi secondo questo schema.

5. *Meteorologica*, 1,9; 346 b 16-347 a 5. Per la perfezione del cerchio, cfr. *Metafisica*, V, 6; 1016 b 16 sg.

6. Conseguentemente Aristotele avrebbe sacrificato alla concezione dei “moti naturali” la concezione, sostenuta nei dialoghi giovanili, della volontarietà dei moti planetari, come ha assunto W. Jaeger, *Aristóteles*, Berlin 1923, pp. 154 sg. [tr. it. *Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze 1964]. Il richiamo a *Etica nicomachea*, III, 5; 1112 a 21, è stato tuttavia invalidato da H.E. Chenriss, *Aristotle's Criticism of Plato*, Baltimore 1944, I, p. 598. Si confronti ora il commento di F. Dirlmeier (Berlin 1956) pp. 329 sg. A me sembra che la differenza di moto “naturale” e moto “volontario”, il cui influsso sull’astronomia antica ci è stato coperto solo dalla perdurante tradizione tolemaica, risalga in ultima analisi alla *duplicità di senso della metaforica meccanicistica e organicistica*, già rilevabile nel *Timeo* platonico. La nozione del “*motus voluntarius*” appartiene a una metafora di fondo organicista e si è perciò fatta valere nella cosmologia stoica, mentre la nozione del “*motus naturalis*” serve da assioma per una meccanica economica, e la sua funzione razionale è paragonabile solo al principio d’inerzia. La spiegazione vitalistico-volontarista dei moti planetari, in difetto di una costruzione atta a controllarli, fu in ogni modo una speculazione pericolosa per l’astronomia come scienza, perché di fronte alla “volontarietà” non c’è che rassegnazione, per chi cerchi delle regole: Cleomede e Geminus si sono rifugiati in simili formule di rassegnazione speculativa (cfr. K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921, pp. 202 sg.: dove, però, nel mettere in rilievo la differenza, si sottovaluta l’aspetto in comune). Senza dubbio anche la dottrina aristotelica della natura speciale del cielo ha offerto all’astronomia una formula trascendente tale da facilitare la richiesta di esattezza, come si

vede ancora in Tolomeo (*Syntaxis mathematica*, XIII, 2). (Si confronti in merito il mio lavoro, “Kosmos und System...”, cit., pp. 75 sg.)

7. *Enneadi*, II, 2. Cito dall'edizione di Henry-Schwyzler (i, 158-163). Per singoli passi ho preferito la versione R. Harder (voi. I, Hamburg 1956). La traduzione di Marsilio Ficino è citata dall'edizione Didot, a cura di Creuzer-Moser (Paris 1855).

8. Nella traduzione di Ficino: “Quodsi ita est, anima rursus revolvitur circa deum affectatque complecti, et, utcunque potest, circa ipsum sese habet; cuncta enim a deo pendent. Quoniam vero non permanet penes ipsum, saltem se versat circa ipsum...”. In questo testo è apertamente contemplato un avvicinamento estetico dell'anima del mondo alla ragione universale, il quale ha tuttavia come presupposto il moto circolare come “status normale”, quale minimo permanente (“saltem”) di vicinanza spirituale, dopo che lo sforzo di trascendere non ha potuto “perdurare”. In questa concezione il momento della mimesi dell'essere-presso-di-sé della ragione passa in sottordine: il moto circolare viene considerato come secondo migliore comportamento teoretico dopo l'approssimazione estatica, in quanto esso vuole contemplare da ogni lato l'oggetto amato. Se nel moto circolare si vede primariamente il comportamento teoretico rivolto di continuo all'oggetto unico, la metaforica sparisce; viene descritta solo una “tecnica” di presentificazione. In questa versione, per una leggera sfumatura, va perduto il collegamento con la concezione aristotelica (*Metafisica*, XII, 7) che pure dovrebbe qui essere spiegata proprio dall'assunzione della mimesi platonica; infatti in Aristotele il cielo non gira *attorno* alla pura Ragione-motrice, ma *sotto* di essa; questo cerchiare è già teoria *trasposta* in prassi (secondo Plotino: azione mimetica), mentre l'interpretazione di Ficino lascia intendere la prassi come comportamento che *serve* a integrare la teoria. Ciò non collima col tenore della tesi generale del trattato, che intende il moto circolare come mimesi della ragione pura.

9. La particolare plasticità della metaforica plotiniana è stata messa in luce, ancorché sotto il titolo di *Simbolica*, da Mahnke (*op. cit.*, pp. 219 sg.), con l'esempio della “sfera

spirituale” (αφαίρα νοητή), che compare in varie forme in Plotino (v, I, 9; Vi, 5,4,10; II, 9,17). La sfera funge qui metaforicamente non come figura geometrica di grandezza determinata e di capacità ottimale, come nel *Timeo* platonico e ancor più sottilmente nell'*Harmonices mundi* di Keplero, ma ha funzione metaforica in quanto è soprattutto un *concetto*, e potrebbe quindi esser sostituita da un altro concetto a piacere; per il suo *ambito*, il concetto “comprende” tutto ciò che cade sotto la sua definizione, per il suo *contenuto* esso è il principio costitutivo immanente che fonda quel cadere-sotto-il concetto (forma). Tutto ciò è pensiero perfettamente aristotelico e diventa, come tale, metafora per l'identità di immanenza e trascendenza di Dio: “Così come si può dire della ‘sfera in generale’, con egual diritto, che il suo ambito concettuale comprende tutte le sfere particolari, grandi e piccole, e che il suo contenuto concettuale è contenuto nell'essenza di ogni singola sfera, si può dire anche di Dio, che egli è l'onnicomprensivo’, come pure che abita ‘internamente nel profondo’” (vi, 8, 18). Si spiega quindi che Plotino da un lato riferisca l'immagine aristotelica delle sfere celesti che Dio tiene in movimento, cominciando dal cerchio supremo, al cosmo spirituale, la cui “prima sfera comprende tutte le altre”, ma d'altro lato afferma con Platone che l'anima è “nel corpo, lo spirito nell'anima” e Dio, come il centro più interno, in tutto. Infatti queste espressioni significano per l'intuizione qualcosa di opposto, ma per il concetto qualcosa di identico (*op. cit.*, p. 220). Il momento metaforico non si trova *qui* nel materiale, che viene recepito solo come topos di tradizione platonica, bensì nell'elemento *formale*, nella funzione insieme immanente e trascendente del concetto come tale; solo che Plotino non conosce ancora la tecnica per cui la metaforica può far getto del suo ammanto materiale, nell'atto in cui essa fa saltare ciò che è misura della facoltà rappresentativa, mediante l'introduzione dell'“infinitum”, e lo sottrae all'intuizione. Ciò che è sfuggito a Mahnke, nella sua esposizione della storia della presunta simbolica della “sfera infinita”, è precisamente questa tendenza a spezzare materialmente la metafora, per poterla utilizzare formalmente. Il carattere metaforico dei “simboli” in Plotino è stato rilevato da P. Henry nella sua Introduzione alla traduzione inglese delle *Enneadi*, di St.

MacKenna (London 1956, pp. XLV-XLIX).

10. E.R. Curtius, *Europäische Literatur*, cit., p. 145, “La mano della mia lingua” (*Confessiones*, V, 1), “La mano del cuore” (x, 12), “La testa dell’anima” (x,7). L’ineseguibilità sta qui nell’impossibilità statica degli elementi dell’intuizione.

11. C. Baeumker, “Das pseudohermetische ‘Buch der vierundzwanzig Meister’”, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, xxv/1-2, Münster 1927, pp. 194 sg., prop. 2. Fra le definizioni lapidarie di questo scritto tanto sfruttato si trova anche la seguente metafora della sfera (prop. 18): “Deus est sphaera, cuius tot sunt circumferentiae, quot sunt puncta”. Per la sua genealogia e i suoi influssi posteriori rinvio alla monografia di Mahnke.

12. *De docta ignorantia*, 1, 12: “Quomodo signis mathematicalibus sit utendum in proposito (se. diversorum divinorum apprehensione)”. Circa i motivi della sua preferenza per le metafore matematiche, quali abbiamo già esposti, il Cusano stesso non è ancora venuto in chiaro in questo scritto giovanile; egli indica il vantaggio dei “mathematicalia signa” dicendo (I, 11, fine) che sono “propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti”.

13. Forse la metaforica del cerchio e l’idea della “coincidentia oppositorum” si possono riportare anche storicamente a una radice comune. Dieci anni dopo la *Docta ignorantia* il Cusano ha scritto i *Dialoghi dell’idiota* (1450) fra cui gli *De staticis experimentis*. E’ verosimile che questi esperimenti di pensiero meccanico lo avessero occupato già da lungo tempo; forse la sua attenzione si è fermata sulle pseudoaristoteliche *Quaestiones maechanicae*, nel cui inizio appunto il cerchio è inteso come una risoluzione di antitesi, una “meraviglia”, dalla quale si deriva l’altra, dell’azione della leva: πάντων δέ των τοιούτων έχει, τῆς αἰτίας τὴν ἀρχὴν ὁ κύκλος, καὶ τοῦτο εὐλόγως συμβέβηκεν ἐκ μὲν γάρ θαυμασιωτέρου συμβαίνειν τι θαυμαστόν οὐδέν ἀτοπον, θαυμασιώτατον δέ τό τάναντία γίνεσθαι μετ’ ἀλλήλων. ὁ δέ κύκλος συνέστηκεν ἐκ τοιούτων· εὐθύς γάρ ἐκ κινούμενοι! τε γέγνηται καὶ μένοντος, ὧν ἡ φύσις ἐστὶν ὑπεναντία ἀλλήλοις (847 b 15-21).

L’effetto della leva, che con poca forza ha ragione di grandi pesi, ed è in questo anch’essa una risoluzione di antitesi, viene

esplicato, nella sua meravigliosità, come fenomeno applicato a quella più grande meraviglia che è rappresentata dal movimento del cerchio, poiché questo consiste nella “coincidentia oppositorum” di quiete (centro) e moto (periferia). In questo superiore principio, in sé antitetico e perciò deviarne dalla natura, riposano gli effetti delle arti meccaniche, “mediante le quali noi riduciamo in nostro potere ciò che di natura ci schiaccia” (847 a 20 sg.; citazione di Antifonte).

14. *Johannes Kepler in seinen Briefen*, a cura di M. Caspar e W. v. Dyck, München 1930, II, 99.

15. Lettera a Mästlin del 3 ottobre 1595 (*ibidem*, 1,19).

16. Lettera a Mastlin del 5 marzo 1605 (*ibidem*, 1,222).

17. Citato da Mahnke, *op. cit.*, p. 135. E' da segnalare il ricco materiale che si trova in Mahnke.

18. Lettera a Cruger del 9 settembre 1624 (*Johannes Kepler in seinen Briefen*, cit., II, 206).

19. Cfr. Maria Ruchti, *Raum und Bewegung in “Esprit del lois”, Versuch einer Deutung des Stils von Montesquieu*, Diss., Zürcher 1945 (valida dal punto di vista della raccolta del materiale, ma debolissima nell'interpretazione).

20. *Inquisitici in sensum communem et rationem*, Tübingen 1753, p. 147, par. 88. *Quaestiones de liberrimis Dei operationibus in universo*. Sotto 2) vi si argomenta: “quum corpora coelestia in orbitis circulariter moveantur, quis nisi Deus motum naturalem rectilineum in curvam urget?... annon potius liberrima Dei actio est effectrix huius motus ex oppositis directionibus constantis?”. L'intervento d'arbitrio ultra-meccanico nella gravitazione risulta depotenziato, depotenziata la sua pura volontarietà, dall'indicazione di questa “potentia” come “costanter in mundo adhibita”. Donde trae la sua ragione sufficiente, nel quadro di una teologia volontaristica, questa asserzione di costanza? Più facile il rispondere alla domanda donde essa abbia il suo *motivo*, nel secolo XVIII.

21. *Brevissima Theoriae Musicae Analysis* (Appendice alla *Inquisitio* richiamata nella nota precedente), II, 2, p. 50: “Animae simplicitas... centrum illud leniter videatur moveri in generali totius vitae rotatione”.

22. Vedi Schalk, *Die französischen Moralisten*, cit., i, 262.

23. *Menschliches, Allzumenschliches*, II, 2 (Musarion-Ausgabe, IX, 295) [tt. it. *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano 1979]. La serie, che si chiude con Chamfort, suona: Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues.

24. Dal tempo della *Fröhliche Wissenschaft*, 1881-1882 (ed. cit., XI, 178).

25. *Metafisica*, V, 6; 1016 b 16 f.

PER UNA FILOSOFIA DELLA METAFORA*

Enzo Melandri

* Pubblichiamo qui il commento di Enzo Melandri al testo di Blumenberg, che figurava come Introduzione in una precedente edizione del volume (Bologna 1969).

In italiano *Paradigmi per una metaforologia*, traduzione letterale della versione originale di questo libro, è un titolo insolito, che rischia di apparire non poco astruso. Tuttavia è parso conveniente non modificarlo, allo scopo di conservare il senso incoativo e vorrei dire ottativo di quel “per una”, l’indicazione di metodo contenuta nella menzione stessa dei “paradigmi”, e il tema principale del lavoro: la “metaforologia”.

Che cos’è la “metaforologia”? Prima di tutto, dovrebbe essere un sistema di classificazione delle metafore, tale da riuscire insieme coerente e completo. Come però dimostrano i tentativi di M. Black, di K. Burke, di R. Jakobson per un verso, e di H. Paul, di Ch. Perelman, di H. Lausberg per l’altro, le proposte sistematiche risultano sempre troppo ristrette, e quindi incomplete, mentre quelle che sfuggono a questo difetto e non trascurano nulla, non hanno valore sistematico e finiscono col ridurre la classificazione a mero repertorio. Sotto questo rispetto, il lavoro di Blumenberg mantiene un’opportuna via di mezzo che gli permette di sfuggire fra le corna del dilemma. La classificazione che egli propone è “tematica”, non sistematica. Anche se il procedimento è laborioso, poiché coinvolge i temi di tutta la storia del pensiero, ha il vantaggio di non esser riduttivo e di consentire un’indagine illimitatamente aperta sia nel metodo, sia nei riferimenti. D’altra parte, il “tema” non è semplicemente il contenuto empirico o significato referenziale della metafora, ma questo insieme col suo traslato o intenzione seconda della

significazione; corrisponde piuttosto a ciò che Aristotele chiamava δῖάνοια, ossia la riflessione atta a trarre una morale dal mito. Il tema è dunque la favola più la morale della favola.

La metaforologia, inoltre, dovrebbe essere una teoria capace di spiegare il meccanismo della semantica metaforica, il quale risulta anomalo, per non dire affatto inesplicabile, quando si cerchi di comprenderlo coi mezzi della comune semantica referenziale. L'usuale contrapposizione del senso traslato al senso letterale di un'espressione non è una spiegazione; è piuttosto il sintomo di una rinuncia a capire, non si dice solamente il meccanismo della metaforicità, ma addirittura l'intero fenomeno semantico. Per il pensiero moderno una teoria non è teoria se consente delle anomalie; l'eccezione non vi è ammissibile che provvisoriamente, come preludio a una teoria più alta, nella quale sia l'eccezione, sia la vecchia teoria scompariranno. Perciò l'eccezione è sempre più importante della regola, perché più ricca di sviluppi teoretici. In questo contesto va collocata quella che forse è la più importante acquisizione di Blumenberg: diciamo il concetto di "metafora assoluta", ossia originaria, indeducibile per traslato, e rispetto a cui anche il cosiddetto senso letterale, se conserva un momento di contrasto con l'altro, lo conserva solo perché anch'esso non è che lo stadio estremo di degenerazione di antichissime, ormai dimenticate metafore un tempo assolute. E' il terreno alluvionale, si potrebbe dire, formato dalla disgregazione e commistione di originarie rocce metaforiche.

La ricerca delle poche metafore assolute nell'intrico delle innumerevoli derivate rende ragione del metodo seguito da Blumenberg, che è "paradigmatico" e non classificatorio. E' infatti evidente che la risalita dal derivato all'originario, se riesce, non può terminare che in "archetipi"; i quali poi fungeranno da "paradigmi" esplicativi nell'operazione inversa, discendente, della verifica attraverso il campo totale della storia della cultura. Ma siccome *il* metodo paradigmatico, fondato com'è su congetture archeologico-culturali non verificabili direttamente, risulta suscettibile di infinite variazioni tematiche, e quindi di diverse archetipologie possibili, non si può presumere da esso alcun risultato definitivo. Per questo Blumenberg chiama il suo lavoro "paradigmi *per una* (possibile, futura, desiderabile)

metaforologia”.

Per collocare nella giusta prospettiva il lavoro di Blumenberg è necessario insistere, in primo luogo, sul carattere semantico della sua indagine sulla metafora; e, quindi, sulle conseguenze che i risultati così acquisiti possono avere sull'intera storia della cultura, specialmente moderna, e i suoi criteri di interpretazione. La successione che diamo qui ai due problemi è puramente logica. In Blumenberg essi sono presenti contemporaneamente e si condizionano a vicenda in una specie di legge di complementarità la cui difficile decifrazione costituisce forse uno degli stimoli più invitanti alla lettura dei suoi testi.

A rigore il concetto di “metafora”, come lo si è usato fin qui, è fuorviante. Esso corrisponde a quello di Blumenberg, e di molti altri studiosi in materia. Ma non tutti lo impiegano come termine tecnico trascendentale, ossia inclusivo e riassuntivo di tutti i luoghi metaforici. Jakobson, per esempio, contrappone “metafora” a “metonimia” su uno stesso livello, e quindi abbisogna di un altro termine per denotare il genere sommativo delle due specie. Inoltre, “metafora” è un termine il cui significato varia secondo che sia inserito in un contesto semantico o retorico. Il problema semantico della metafora è una cosa ben diversa da quello retorico. Nel primo caso ci interessa far luce sul meccanismo che regge lo spostamento di significato; nel secondo, sugli effetti persuasivi che tali spostamenti inducono nell'ingenuo lettore.

Gli antichi indicavano col termine *τρόπος* il primo aspetto della questione. In altri contesti *tropos* serve a connotare il modo, maniera o metodo in questione; qui, pur inglobando anche tali connotazioni, denota più specificamente il rovesciarsi (*τρέπασθαι*) della relazione semantica, che normalmente va dal segno al designato, dal significante al significato, dal termine fra virgolette a quello senza; mentre, nel rovesciamento, va da un segno a un altro segno, da un significante a un altro significante, da un termine fra virgolette a un termine, un'espressione o una frase parimenti fra virgolette. Per questa ragione, sarebbe stato più accurato parlare di “tropologia” anziché di metaforologia. La metafora, infatti, può essere una *figura elocutionis* (*σχήμα λέξεως*) oltre che un tropo, e la figura qualunque specie di irregolarità

introdotta nell'ordine sintattico normale allo scopo di provocare l'effetto retorico desiderato. Anche dal punto di vista dell'effettiva comunicazione, il tener conto dell'impatto retorico farebbe parte della pragmatica piuttosto che della semantica del discorso. Certo è, però, che la distinzione tra sintattica, semantica e pragmatica del discorso appare oggi talmente mal fondata da non poterne più fare alcun uso critico. La semiotica alla Morris non è che una scolastica o poco più; come tale, resta nell'ambito del prescientifico. Inoltre nulla vieta di considerare l'altra eccezione retorica della metafora, quella di *figura sententiae* (σχήμα διανοίας) che ne fa un oggetto di *inventio*, come un termine medio, di passaggio graduale fra il problema retorico e quello semantico della metafora.

Passando dunque in rassegna la tematica della metafora o, se si preferisce, dei tropi - vale a dire di tutta la semantica abnorme rispetto al criterio dell'univocità e letteralità del significato proprio di un termine - Blumenberg tende a isolare, individuare e definire (si capisce, in maniera implicita) quelle poche "metafore assolute" che, oltre a risultare, come si è detto, inderivabili per traslazione da modi letterali di dire o altre metafore già in uso, sono per di più in grado di dare espressione, ciascuna, a una originale concezione del mondo. Questo non deve stupire, perché una metafora assoluta, se esiste, è in potenza una nuova ermeneutica, una matrice di nuove valutazioni, un codice interpretativo che, una volta compreso, è capace di mutare indefinitamente, per estensione pura e semplice del medesimo criterio, la nostra consueta valutazione delle cose.

Ma esistono metafore "assolute"? Qui il giudizio va lasciato al lettore. Seguendo Blumenberg, cioè accettando come dato quel che in realtà è solo postulato, risulta che il numero delle metafore assolute è molto piccolo; per quanto grande possa essere l'inventiva, pare riconoscere l'autore, il numero delle metafore assolute compostibili in un certo periodo storico converge rapidamente verso un limite oltre il quale non è possibile procedere coi mezzi dell'immaginazione creativa. Data l'evidente connessione fra i problemi di semantica, anche anomala o metaforica, e la linguistica strutturale, è naturale a questo punto chiedersi quanto la concezione di Blumenberg

debba a un'impostazione del problema fatta in chiave tacitamente strutturalistica.

Sempre seguendo l'Autore, il confronto fra l'epoca moderna e quella antica e medievale appare assai istruttivo in proposito. In generale la metaforica moderna cambia i contenuti ma non il "tema": che, come si è detto, è la specie di *dianoia* o riflessione morale indotta da quelli. La qual cosa spiega fra l'altro anche perché, a tutt'oggi, gli antichi sistemi di classificazione delle metafore (o tropi) risultino non solo utili, ma addirittura indispensabili. Esiste tuttavia una significativa eccezione a questa regola generale, la quale rende impossibile adottare senz'altro la metaforologia classica (a parte il fatto che neppure questa è mai stata unitaria). Ed è che in epoca moderna è sorta almeno una nuova metafora assoluta: quella della "rivoluzione copernicana": la "svolta copernicana" la dirà il Blumenberg in un altro suo libretto che si conclude appunto con un capitolo su "cosmologia metaforica e metaforica cosmologica". Il primo a darne esplicita formulazione è stato Kant, nella cui opera è forse più termine tecnico che metafora. Ma che si tratti di *metafora* è dimostrato dal fatto che, dopo Kant, sia stata applicata all'opera di autori di scoperte fra loro molto diverse quanto a contenuto, come per esempio Darwin, Marx, Freud. E che sia *assoluta* è dimostrato da ciò che hanno in comune i vari riferimenti: dico il tema dell'inversione figurafondo, eccezione-regola, particolare-generale, per il quale i vecchi sistemi non hanno né una parola specifica, né un concetto in qualche modo ricavabile dal copioso numero dei termini tecnici un tempo usati, e che deve quindi considerarsi come un carattere del pensiero moderno.

Nel pensiero scientifico, come si è detto, l'induzione segue le tracce dell'eccezione piuttosto che quelle della normalità. Prendendo lo spunto dalla scoperta che l'epoca moderna ha inventato almeno una nuova metafora assoluta, e che questa è anomala rispetto al contesto formato da tutte le altre, Blumenberg svilupperà poi, in un lavoro di più ampio respiro storiografico, tutte le conseguenze derivanti dalla nuova metaforica. In *Die Legitimität der Neuzeit* (1966) egli sosterrà che nella "rivoluzione copernicana" si esprime un modo tutt'affatto originale di vedere, concepire, valutare il mondo, e non solo nella scienza, bensì anche nell'etica e nell'arte. In ciò

consiste la “legittimità” del mondo moderno. In Italia una tesi come questa, tendente a rivalutare la legittimità del modo d’esser moderno, rischia di apparire scontata, in quanto ovvia o non meritevole di approfondimento. A torto, si capisce: perché da noi non se ne è mai discussa sul serio l’antitesi, quella per cui il pensiero moderno non sarebbe altro che il prodotto della “secolarizzazione” di quello teologico, soprattutto tardomedievale. Il concetto di secolarizzazione ha origini giuridiche: è databile al tempo della Riforma. Si tratta dell’espropriazione dei beni ecclesiastici a favore dei principi o delle chiese nazionali riformate. Ma in *Die Legitimität der Neuzeit* la secolarizzazione, in questo caso della cultura, vien messa in contrasto con il concetto, parimenti giuridico, di “legittimità”, il quale presenta il vantaggio di indicare lo stesso fenomeno da un punto di vista immanente e senza connotazioni derogatorie. La legittimità di cui si parla è quella della *Selbstbehauptung*, dell’affermazione che l’uomo fa di sé, in epoca moderna, dei propri pregi e difetti. Il libro porta come epigrafe una frase di Gide tratta da *Les faux monnayeurs*: “c’est curieux comme le point de vue diffère, suivant qu’on est le fruit du crime ou de la légitimité”.

L’idea precedentemente in auge, per cui il trapasso dall’evo medio al moderno avviene per secolarizzazione, deriva dalla filosofia della storia di Hegel. In questo contesto la connotazione negativa è del tutto corretta: per Hegel l’epoca moderna è appena cominciata; quindi non si può definire che per *Aufhebung*, mediante cioè superamento per contrasto con lo stadio precedente: dato che la positività di una nuova epoca non si può cogliere che alla fine, quando entra in conflitto con i *novissima*. Solo per noi post-moderni vale la legittimazione del moderno. Blumenberg sostiene la tesi della legittimità contro i fautori di quella della secolarizzazione. Ne è sorta una polemica con Karl Lowith e Hans-Georg Gadamer (cfr. *Philosophische Rundschau*, XVI, 1968, pp. 195-209).

L’importanza del lavoro di Blumenberg, indipendentemente dal fatto di accettarne o no le conclusioni, sta nella complessità della sintesi a cui approda. Si parte da un’analisi della semantica metaforica e si arriva a un’interpretazione della storia che, sebbene non sia nuova quanto a tematica, è originale per il metodo. Ciò consente di precisare meglio i

risultati, e soprattutto, è suscettibile di ulteriori sviluppi.

La ricerca delle metafore assolute non è tanto storica, quanto piuttosto “archeologica”. L'indagine archeologica è in un certo senso l'opposto complementare di quella storica. Dove la storia manca, come nel caso degli Ittiti, l'archeologia è sovrana; dove la storia si può seguire giorno per giorno sui quotidiani, le riviste e i libri specializzati, l'archeologia è ignota. Perciò la cosa più difficile, tanto da farne apparire peregrina perfino l'esigenza, è concepire l'idea stessa di un'archeologia dell'uomo moderno. In epoca moderna l'uomo avverte se stesso come *deus creatus*; egli sente con sempre maggiore determinazione di possedere già in sé i criteri per valutare il grado della propria autoaffermazione, per scegliere la direzione ottimale di tale sviluppo e concentrare tutte le energie allo scopo. Nel corso di questo periodo l'autocomprensione dell'uomo è stata però *fungente* (o pragmatica) piuttosto che *tematica* (o teoretica), cioè *agita* piuttosto che *pensata*. Oggi che l'epoca volge al termine, nel senso che in un modo o nell'altro concluderà il processo di autoaffermazione “individuale” dell'uomo, noi dovremmo avvertire l'esigenza di un'archeologia che spieghi la formazione di tale “soggetto”. Sul piano filosofico, è ormai chiaro che la genesi del pensiero moderno non può esser data per semplice ricostruzione dei passaggi che mediano un modo di pensare con un altro susseguente; non, cioè, come “storia della filosofia”, o successione ragionata delle teorie, ideologie e affabulazioni con cui l'uomo giustifica, spesso in maniera mistificante, la sua prassi autoaffermativa. La storia del pensiero moderno richiede invece l'archeologia del “non pensato”, ma che come tale ha tuttavia “agitato”, sebbene in modo inconsapevole o addirittura rimosso subito dopo il primo albeggiare nella coscienza.

Per chi condivide questo spunto teoretico, la lettura dei lavori di Blumenberg (a cominciare dai saggi di estetica apparsi nei volumi di *Poetik und Hermeneutik*, per esempio *Concetto di realtà e possibilità del romanzo*) di cui il presente libro offre la chiave principale, sarà senz'altro ricca di fecondi suggerimenti.

INDICE DEI NOMI

- Agostino d'Ipbona (sant'), *In*,
23n, 27,48, 93,100-101,145 Alberti, L.B., 79 Alberto Magno
(sant'), 7n Alessandro di Hales, 7n Alipio (sant'), 101 Altmann,
A., 7n Ambrogio (sant'), 23 Anseimo (sant'), 11-12 Antifonte,
149n Arcesilao, 96 Archimede, 76-77,76n Aristotele, 10,55,
82n, 84, 96,120-121,125,128,130,137,139-142, 139n, 141n,
144n, 156,158 Avicenna, 7n Ayer, A.J., 16
Bacone, F., 2,24-27,28n, 54 Baeumker, C., 146n Barbaro,
E., 53 e n Barberini, F., 128n Baudelaire, C., 28 Baumgarten,
A.G., 79 Bayle, P., 105
Bellarmino, R. (san), 102-103,119
Berdiajew, N., 71
Bernoulli, D., Ili
Bernoulli, J., 106,108n
Bernoulli, N., 106
Berti, D., 119n
Black, M., 157
Bodmer, J.J., 114 Böhme, J., 15 Born, M., 116n Bouhours,
D., 15n Boveri, M., 117n Brahe, T., 125,152 Bretinger, J.J., 57
e n Broecker, W., 18n Browne, Th., 20, 61-62 Bruno, G.,
137,150 Burckhardt, K50n Burke, K., 157
Bury, R. d'Angerville von, 53n
Callide, 90 Carlo IV, 64
Cartesio, 1-2, *In*, 29,41n, 43n,
53, 63, 65, 80-82, 82n, 92-93, 100,106 Cassirer, E., 15n,
66n, 80n Castelli, B., 128n Caylus, C.-F., 112 Chamfort, N.,
155 e n Cherniss, H.E., 14 *In* Cicerone, 22-23,38n, 42,43n,
44-45,76n, 77 en, 95-100, 98n Cleomede, 124,14 *In* Copernico,
N., 24,35,66n, 86, 102n, 110,115-118,116n, 119n,
124,128,130-131,133,136-137, 150
Cornford, F.M., 83n, 91n
Cowley, A., 61-62 Craig J., 106 Creuzer, G.F., 92n, 14 *In*

Crisippo, 121-122 Curtius, E.R., 62n, 82n, 145n Cusano, N., 21 e n, 28n, 78,80, 126-127,138,144,146-149,147n Cuvier, G., 32-33

D'Alembert, J.B., 30 Darwin, C., 161 Democrito, 40,65,138 Diderot, D., 111-112 Dilthey, W., 26,116n Diogene Laerzio, IOOn Dirlmeier, F., 141n Duhem, P., 84n

Elieser (rabbi), 19 Eliot, T.S., 20n Empedocle, 12,91n, 92,137

Epicuro, 18n, 65,99 Eraclito, 18n Erasmo da Rotterdam, 45 Eubulo, 92n Eudosso di Cnido, 13 9n

Federico il Grande, 87 Ferecide di Siro, 91n Fermat, P. de, 104 Ficino, M., 141n, 142,144n Filippo il Cancelliere, 7n Fontane, M.,56 Fontane, Th., 19,56 Fontenelle, B., 70n, 132 e n, 135-136,155n Foscarini, P.A. (abate), 102,119 Freud, S., 161

Gadamer, H.-G., 19n, 162 Galilei, G., 26,34-35,56,82n, 88, 103-104,103n, 116,125-131, 127n, 128n, 13 In, 153 Gawlick, G., 62n, 98n,

Geminio, 14 In

Gervaise, F.A., 13n Gesù, 19 e n, 55 Gide, A., 162 Gioacchino da Fiore, 13n Giosè il Galileo, 19 Giosuè, 86,102,119n, 128,13 In Goethe, W., 9,33-34,35n, 116 Goldbeck, E., 120n, 129n Gorer, G.,74 Gorion, M .J. bin, 19n s'Gravesande, W.J., 108,109n Grisar, Fl., 128n, 13 In Guglielmo d'Auxerre, 7n Guglielmo d'Ockham, 24n Guicciardini, F., 56

Hailey, E., 106 Harder, R.,91n, 14 In,

Hazard, P., 86n Hegel, G.W.F., 162 Heidegger, M., 18,33n Henry, P., 145n Heydon, C., 118 Hobbes, Th., 62 e n Hume, D., 13 Husserl, E., 56,63,88 Huygens, C., 106

Inchofer (padre), 128 Israeli, I. ben Salomon, 7

Jaeger, W., 14 In

Jakobson, R., 157,159

Jean Paul (Richter, J.P.), 17,87n

Kant, I., 4-5,65-67,113,153,161 Keplero, G., 12,116n, 129,137, 139,144n, 149-153 Kessel, E., 56n Kierkegaard, S., 48,58-59 Klemm, F., 79n

LaBruyère,J. de, 155n Lamettrie, J.O. de, 86-87 La Rochefoucauld, F. de, 56n, 155n

Lasky, M., 19n

Lattanzio, 11 e n, 20-21,38,40-45, 47,77-78,99-100,123n
Laube, H., 19n Lausberg, H., 157 Leibniz, G.W., 104-107,114
Lessing, G.E., 15 e n, 45,57-58, 63,79, 86n, 87,110n, 112-114,
113n, 115 Licenzio, 101 Liceti, F., 82n Lilienthal, O., 79 Locke,
J.,9n, 39n Lowith, K., 162 Lucrezio, 74-75,99,127n Lutero, M.,
102n

MacKenna, St., 145 n Magini, G.A., 13 In Mahnke.D.,
137,138n, 143,144n, 146n,149,15 In Mandeville, B. de, 153
Mann, Th.,55n Marx, K., 50,85,161 Maupertuis, P.L. Moreau
de, 110-111,137 Meissner, P., 118n Melantone, F.,
102-103,102n Melville, H., 20

Mendelssohn, M., 15,107-110, 109n Milton, J., 9 Minucio
Felice, 99 Moivre, A., 106 Montaigne, M. de, 35n, 50-51,
155n

Montesquieu, C.-L. de, 30-31,
30n, 62n, 86n, 153 e n

Newton, I.,33,35 en, 111,153 Nicole d'Oresme, 84
Nietzsche,F., 16n,33 en, 116,125 131 en, 133,154-156

Oetinger, F.C., 154 Omero, 20,112

Orazio, 155

OrtegayGasset,J.,47n Osiander, A., 102n, 103 Ovidio, 77 n
Paolo (san),40 Parmenide, 137

Pascal, B., 50-52,50n, 69-70,70n, 85,104 Paul, H., 157
Perelman, Ch., 157 Petrarca, F., 45,53,64 Petty, W., 106

Pico della Mirandola, 53 e n Pietro (san), 40 Pietro
Lombardo, 23n Pilgram, A., 107 Pitagora, 4154,120,125
Platone, 3,12,33n,41n,76,83n, 89,91-93,96,98n, 137,138n,
139,142,145n Plotino, 11,77n, 91n, 97,138 e n,
141-143,144n,145n Plutarco, 122,127n Poisson, S.-D., 106
Pope, A., 15 Porfirio, 9 In, 92 Posidonio, 99,127 n Pouillon,
D.H., 7n Proust, M.,69n

Quintiliano, 5

Ralfs,G.,33n Ranke, L. von, 56 Rehmann, A.,75n Reimarus,
H.S., 86 Reinhardt, K., 141n Rohde,E.,91n Rothacker, E., 23 n,
82n Rousseau J.J., 39n, 49-50,58 , Ruchti, M., 153n Rüdiger,
A., 107

Salviati, F., 129 Schalk, F.,20n,56n, 155n

Schlegel, F., 67-69,69n, 71 Seeberg, R., 103n Seneca, 23n,
132n Senofane, 139

Sesto Empirico, 10n, 11 e n, 96, 124

Simplicio, 125,129,139 Skonietzki, R.E., 7 In Socrate, 90-91
Staupitz,J., 102n Stein, E., 19n Stern, S.M., 7n Strauss, D.F.,
86n

Teofrasto, 151 Tertulliano, 19-21 Theiler, W., 139n Tieck,
Ch.F., 128 Tiedemann, D., 95 Toffanin, G., 53n, 116n
Toland,J.,55

Tolomeo, 12,78,118,141n Trigezio, 101

Urbano VIII, 128n

Vauvenargues, V. de, 20,45, 85, 155n Vesalio, A., 80,116
Vico, G., 2,4,13,38 Voegelin, E., 48n Voltaire, 84

Weil, S.,56n Werfel, F., 48 Wilamowitz, U. von, 91n
Williams, R., 4 8n Winckelmann, J.J., 35n, 55,113 Wolff, C.,
104n Wright, W. e O., 79

Zenone, 10,122 Zoroastro, 92n

INDICE ANALITICO

Allegoria, 19,19n, 148 Anima, 11-12,76-78,78n, 142 sgg., 145n Antropocentrismo, 98-99,117-119,121 sgg., 131-132,150 Arte, 16,27-28, 111 sgg. Astronomia, 23-24,75 sgg., 91-92, 102,115 sgg., 124-125,127-128,139 sgg.

Averroismo, 52-53

Cannocchiale, 25-26,34 Causa efficiente, 12-13,148 finale, 148 formale, 12-13,148 Caverna, 32-33,91 sgg.

Cerchio, circolo, 129,137 sgg., 145 sgg., 152 sgg.

Cifra, 82-83 Collettivo, 70 sgg.

Concetti, storia dei, 2 sgg., 89 Concetto, 1,4 sgg., 37,47, 95 sgg., 115,141-142 Cosmo, 2 sgg., 18 sgg., 65-66, 74-75,92-93,99,119 sgg., 135-136,138 sgg. Cosmogonia, 3,18-19,61,65-66, 92,96

Creatore, 2,27,58,77-78,83n, 138-139,146,151

Creazione, 66,84,93,132-133,151 Curiositas, 23 sgg., 64,131-132

Definizione, 1,7,37,145-146 Deismo, 5,75,77,84,86 Demiurgo, 76,83n, 92-93,132n, 138,142

Dio, 5,9-10,19,21,23,27 sgg., 38 sgg., 47 sgg., 57,66,69,75,77 sgg., 82-83,86,96-97,110, 112,144 sgg., 148-149,151, 154-155 prova di, 11-12,110,123n

Economia, 8 sgg., 22,24,81-82, 97,121,141n Ermetica, 146 Esperimento, 21,32-33 Estetica, 79,112 sgg.

Evidenza, 10-11,22, 97-98,108-109,109n

Fantasia,2,4,16,26-27,51-52, 56,64 Felicità, 9,52-53,57 Fisica, 23,151 Forza, *vedi* Potenza

Geocentrismo, 117 sgg., 127,130 sgg., 135 sgg.

Geometria, 23,104,129,137-138, 143,144n, 151-152

Gioco, 104,106,108 Gnosi, 24,93

Idea, 4-5,14,69,132-133 Illuminismo, 13,30,32,51,55-56, 75,132-133 Infinità,64,69, 111, 138-139, 146-147 Ipotesi, 34,78 sgg., 81,92,108 sgg.,117,152

Kosmos, *vedi* Cosmo

Lavoro, 24,29 sgg., 38 sgg., 57,64, 68 sgg., 85 Legge, 77,125-126 Libertà, 68-69,71,109 Lingua, 1 sgg., 16,53-54,73 Logos, 2 sgg., 22,89 sgg.

Macchina, 74 sgg., 79 sgg., 87 sgg. Matematica, 28,91,137,146 Materialismo, 11,75,123 Meccanicismo, 5,68-69,74 sgg., 87-88,87n, 141n, 153 Meraviglia, 62,64,11 In Metafora della battaglia, 29 della fonte, del pozzo, 40,58-59 della luce, 8,10,41-42 della montagna, 35n della nave, 20

del libro, 19 sgg., 82 sgg., 84, 87-88

dell'orologio del mondo, 18,75 sgg., 80-81, 83 sgg. del viaggio, 20 Metaforica, 87 sgg., 137 del circolo, 141 del sigillo, 11

di fondo, sfondo, 12,73,92,153 erompente, 144 sgg. forense, 21,24 sgg. giuridica, 38 sottintesa, 73 sgg.

Metodo, 15 sgg., 24-25,27,29,31-32,41n, 63,69-70,88,145,152 Microcosmo, 28n, 85 Microscopio, 26,34 Mito, 3,89 sgg., 139 Modello, 5,9,12,27,76,78-79, 91-92,104,115,117,131,148 Mondo, 13,17 sgg., 27-28,28n, 61, 64 sgg., 115 sgg., 131 anima del, 142 sgg. come grande vivente, 18-19 come polis, 18-19 come teatro, 18-19,24-25 Moralistica, 85,132-133 Motore immobile, 84,122-123, 130,144-145,150

Natura, 13-14,24 sgg., 31 sgg., 34-35,38 sgg., 50,61,64 sgg., 80 sgg., 120-121,136-137,154 Neoplatonismo, 33n, 92 Neostocismo, 38n, 119 Nominalismo, 38n, 83n Novità, 64

Organismo, organicismo, 68,73 sgg., 141n

Patristica, 3,11,92-93,97-98,123 Poeta, 2,11,50,52-53,56,113-114 Potenza, 11 sgg., 13-14,15,19 sgg., 33 sgg., 43 sgg., 77-78,96 Proprietà, 38-39

Retorica, 2-3,15,43 sgg., 47,96,

98,100 Rivelazione, 41,52-53,132n

Scepsi, 33,41 sgg., 43n, 56-57, 96-97,100 sgg.

Scolastica, 7,12,27,149,160 Sfera, 76,98,130,137 sgg., 144n sgg., 150,155 Simbolo, simbolica, 5,135 sgg., 144 Sofistica, 44, 89

Sovranità, 26,35,38 sgg., 38n Stato, 5,19,153 Stoa, 10,19,22,40,89,97,119 sgg., 123 en, 127n, 139-140 Storia, 1 sgg., 6,16,56,89

Tecnica, 25,28,65,79 Teleologia, 14,22-23,28n,

35,38-39,58,80,83n, 88,97-98,106, 118 sgg., 132,136,150
Teologia, 9-10,22,27,35, 64,75, 77,86,102-103,119,145,148,
154-155 Teoria, 22,27-28,65-66,13 In, 135-136,143 sgg., 144n
Terra incognita, 61 sgg., 65
Umanesimo, 53-54,70,155
Verità, 3-4,7-14,15-35,37-46, 47-59,62,82,90,95-114,115
Verosimiglianza, 24, 95 sgg.